filosofía y vocación

Seminario de filosofía moderna de José Gaos

JOSÉ GAOS
RICARDO GUERRA
ALEJANDRO ROSSI
EMILIO URANGA
LUIS VILLORO

Edición de
AURELIA VALERO

Foto de portada:
Archivo personal de Olbeth Hansberg

Filosofía y vocación

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE BOLSILLO

Filosofía y vocación

SEMINARIO DE FILOSOFÍA MODERNA DE JOSÉ GAOS

Edición e introducción de
AURELIA VALERO PIE
Epílogo de
GUILLERMO HURTADO

Textos de José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

Primera edición (FCE, Biblioteca Universitaria de Bolsillo), 2012
Primera edición electrónica, 2017

Diseño de portada: León Muñoz Santini

Los textos de José Gaos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro se reproducen con la autorización del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

D. R. © 2012, Fondo de Cultura Económica
Carretera Picacho-Ajusco, 227; 14738 Ciudad de México

Comentarios:
editorial@fondodeculturaeconomica.com
Tel. (55) 5227-4672

www.fondodeculturaeconomica.com

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, sea cual fuere el medio. Todos los contenidos que se incluyen tales como características tipográficas y de diagramación, textos, gráficos, logotipos, iconos, imágenes, etc., son propiedad exclusiva del Fondo de Cultura Económica y están protegidos por las leyes mexicanas e internacionales del copyright o derecho de autor.

ISBN 978-607-16-5059-7 (mobi)

Hecho en México - *Made in Mexico*

ÍNDICE

Introducción
Nota sobre la edición

Trabajo de José Gaos sobre la vocación filosófica
Trabajo de Ricardo Guerra sobre la vocación filosófica
Trabajo de Alejandro Rossi sobre la vocación filosófica
Trabajo de Emilio Uranga sobre la vocación filosófica, precedido de una carta a José Gaos
Trabajo de Luis Villoro sobre la vocación filosófica
Comentarios de José Gaos
Comentarios de Ricardo Guerra
Comentarios de Alejandro Rossi
Comentarios de Emilio Uranga
Comentarios de Luis Villoro
Resumen de José Gaos
Dictamen de publicación, por Luis Villoro

Epílogo
Cronología
Referencias bibliográficas en el FCE

INTRODUCCIÓN*

Durante el primer semestre académico de 1958, el maestro José Gaos y sus alumnos Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro organizaron un Seminario de Filosofía Moderna. La idea consistía en reunirse, una vez al mes y a lo largo de un año, para discutir obras clásicas y contemporáneas que cada uno expondría en función de su especialidad y mayor conocimiento acerca de los autores. Siguiendo esos lineamientos, acordaron que Gaos explicaría algunos textos de Kant, Heidegger y Husserl; Guerra y Rossi lo harían de otros tantos de Hegel, Uranga se abocaría al pensamiento de Feuerbach y Villoro comentaría, por su parte, a Husserl y a Jaspers.[1]

Son pocos los rastros que se conservan de esas sesiones, consagradas al diálogo e intercambio de ideas, sin que por principio se excluyeran, dadas las fuertes personalidades ahí reunidas, la polémica y el enfrentamiento. Subsiste, en cambio, una serie de escritos que cada miembro del seminario elaboró, dedicados al tema de la vocación filosófica. ¿En qué momento preciso —al parecer rezaba la pregunta— comenzó el interés por la filosofía y a qué se debía haber perseverado, vital y profesionalmente, en esa disciplina?

La primera pregunta que aquélla a su vez despierta es obvia: ¿cómo y por qué se dio el giro, de la crítica de los textos fundadores de la filosofía contemporánea, a la inquisición por las circunstancias específicas que los habían conducido a su análisis? La propuesta, no cabe duda, surgió por iniciativa de José Gaos, para quien los temas de la vocación y de su origen, lejos de representar una digresión en sus reflexiones filosóficas, constituían el fondo mismo de ellas.[2] Esta inquietud se fundaba en el espectáculo de fracaso del que, a sus ojos, eran víctimas los filósofos de todos los tiempos,

empeñados en encontrar una verdad universal y eterna, sólo para verse refutados por sus hijos y descendientes intelectuales. Para su desgracia, puesto que nunca dejó de vivirlo sin un cierto malestar, la lógica que regía a la historia de la filosofía se había reproducido en su propia vida, pasando en el espacio de unos cuantos años de la escolástica al neokantismo y, por último, a la fenomenología, primero en la variante de Edmund Husserl y, tiempo después, en la de Max Scheler. Cuando llegó el turno al existencialismo y al historicismo, confesó, "ya no pude *acogerlos* como *la* verdad […] Ya estaba escarmentado por la sucesión de las verdades anteriores […]".[3] De la racionalización de esa experiencia surgió y se nutrió su muy particular escepticismo, que dio por llamar "personalismo". A diferencia del historicismo —que, en términos generales, parte de la sucesión de doctrinas a lo largo del tiempo para afirmar su pertenencia a un momento y espacio específicos, la historicidad del hombre y de su pensamiento—, el personalismo de Gaos sostiene su simultaneidad temporal y su arraigo en el sujeto pensante, solitario en su fondo último. Se trata, pues, de una forma radicalizada del primero que, sin el consuelo de una comunidad histórica a la cual pertenecer, obliga, más que invita, a aprender a vivir bajo el concepto de "soledad histórica del individuo en medio de su tiempo".[4]

Pese a dicho escepticismo, al que a veces imputaba su falta de vitalidad y su incapacidad para producir una obra propia, Gaos nunca se resignó a abandonar la filosofía. Si no era posible encontrar constantes en esa disciplina en tanto objeto de estudio, había que buscarlas en su sujeto, el filósofo. ¿Qué tenían en común esos hombres, dedicados a la búsqueda de un imposible, de una quimera del intelecto? Bajo el signo de esa interrogante comienza a gestarse en su mente el tema de la vocación, de los llamados a mostrar los límites del entendimiento humano. Según se colige de sus escritos, esta reflexión se remontaba a sus ya lejanos años en España, tiempo antes del estallido de la Guerra Civil y cuando se estrenaba como joven profesor en la Universidad Internacional de Verano, en Santander. Fue entonces cuando se propuso dar algunas conferencias sobre "Los caracteres intelectuales. Principios y problemas de la orientación intelectual

en la vida y su especialización", así como un curso titulado "Orientación y vocación en las profesiones liberales".[5] Con el fin de puntualizar sus ideas y conferirles un contenido más concreto, presentó una serie de cuestionarios a sus alumnos, provenientes de distintas escuelas y áreas del conocimiento. Entre las preguntas figuraban las siguientes: "¿de qué depende en última y radical instancia, a su juicio, el dedicarse en general a unas actividades, profesionales y no profesionales, con preferencia a otras?", "¿de qué depende en última y radical instancia, a su juicio, el dedicarse en particular a la profesión elegida o practicada por usted?", además de otras tantas que versaban sobre los lugares, tiempos, cualidades, aptitudes y características en general que, en opinión del encuestado, eran necesarias para ejercerla.[6]

Nada queda de las respuestas que resultaron de aquella encuesta más que la sospecha de que debieron albergar algún valor, dado que Gaos, ya en México, se lamentaba de haber perdido tan importantes documentos entre los escombros que dejó la guerra.[7] Aunque más exacto sería decir: casi nada, puesto que, entre los papeles que resguarda el archivo, subsiste un cuestionario debidamente numerado y contestado. Quien ahí se expresaba no era sino el encuestador mismo. "Yo ejerzo —afirmaba— una profesión mixta de lo que hoy se llama en general investigación científica y de técnica de la enseñanza universitaria: soy profesor de filosofía en la universidad y el profesor universitario debe ser, según las ideas vigentes, un científico, además de un docente." Menos convencional parece la respuesta a la interrogación sobre sus motivaciones que, sostenía, provenían en su caso "de las tendencias individuales, del carácter individual; fundamentalmente, del instinto sexual y del carácter erótico, del afán de goce, sensual o estético, y del carácter hedónico; del afán de superioridad y dominación y de la soberbia y del afán de goce por ellas; también de la capacidad para gozar con el erotismo o con la soberbia".[8]

Al parecer es ésta su primera referencia a la soberbia, rasgo que consideraba distintivo de su personalidad y que más tarde atribuiría al común de los filósofos —quizás por constituir el ciento por ciento de las respuestas conservadas a su encuesta—. Es de suponer que en los años

inmediatos a su curso en la Universidad de Santander continuó meditando alrededor de esa idea, puesto que en octubre de 1938, en el que fue su primer ciclo de conferencias en la Ciudad de México, la presentó a su público transformada ya en concepto. Filósofo, declaró entonces, era aquel que se volcaba a la filosofía por "afán de saber principal", convencido de que esta última representaba, tal como se le había definido desde la antigua Grecia, "ciencia de los primeros principios". Mediante una operación similar a la que Nietzsche había empleado para exhibir la "voluntad de poder" en tanto principio de vida, Gaos revelaba lo que se escondía detrás de la paciente y pretendidamente desinteresada búsqueda de la verdad: la soberbia, pulsión vital que se manifestaba como conciencia o mero deseo de superioridad intelectual. Había en efecto, sostenía el expositor, una "armonía preestablecida entre la filosofía y la soberbia", dado que "en ambas se dan las mismas notas capitales": intelectualidad, sustancialidad salvadora, abstracción, principalidad superior y dominante, carácter definitivo y absoluto.[9] La paradoja radicaba en que, pese a su naturaleza convergente, la filosofía se descubría incapaz de cumplir su promesa, es decir, de entregar la verdad y los primeros principios a los individuos ávidos de ellos, y, por ende, de dar plena satisfacción a su soberbia. Es por ello, concluía, que "el filósofo es el hombre que muestra al hombre sus límites, su finitud, y ejerce así una función regulativa de la existencia humana".[10]

La descripción del filósofo que Gaos ofreció en aquellas semanas de octubre no dejó de despertar polémica entre sus contemporáneos. Francisco Larroyo, el primero en hacer públicas sus objeciones, apuntó con agudeza que los rasgos indicados por su homólogo español, en particular la soberbia, establecían a lo sumo una psicología del filósofo, que poco o nada tenía que ver con la esencia misma de la filosofía.[11] No por ello el así aludido interrumpió o siquiera modificó sus meditaciones sobre la vocación y sus motivos. De hecho, en la "Nota preliminar" que abre *Dos ideas de la filosofía*, obra que recoge la polémica entre Larroyo y Gaos, se anunciaba que las conferencias de este último "fueron a su vez el resumen de un libro que publicará La Casa de España en México".[12] El libro nunca apareció

pero, en virtud de su correspondencia con Alfonso Reyes y por distintos borradores de esa época, se sabe que el texto al que hacía referencia eran las *Jornadas filosóficas,* título con el que pensaba enmarcar sus ideas sobre la trayectoria del filósofo desde la vocación hasta la obstinación por la filosofía, pasando por la profesión y la decepción, según el ciclo que Gaos identificó como más característico entre sus colegas y compañeros de viaje.[13] En las páginas introductorias que con este fin redactó, explicaba que

> como la biografía de un profesional de la filosofía en cuanto tal empieza propiamente con *la vocación filosófica,* a este tema se dedica la primera parte del libro. La consideración del tema revela pronto hasta qué punto la vocación es algo que se retrotrae hacia el principio mismo de la vida, cómo avanza hacia su fin, abarcándola, en suma, íntegramente.[14]

Dos volúmenes más, señaló a continuación, estarían consagrados a estudiar la profesión filosófica. Tales indicaciones apuntan hacia la monumentalidad de la obra proyectada y no era para menos: se trataba de *el libro único,* aquel en el que deseaba plasmar, a la par que su filosofía, su vida entera, incluyendo su pasado y su futuro.[15]

Centenares de páginas conservadas en su archivo dan cuenta de la continuidad del empeño y de la importancia que el tema entrañaba para su autor. Sin embargo, más allá de diversas referencias dispersas en su obra publicada, nunca logró entregar a la imprenta un estudio de la magnitud y características que se proponía. Ello se debió, en parte, a las numerosas actividades laborales que, prácticamente desde su llegada a México, muy pronto lo abrumaron y que abarcaban desde cursos, dirección de tesis, redacción de artículos y reseñas, hasta tareas un tanto ingratas para él como lo eran la traducción y las de tipo administrativo. Si bien todo ello dificultó la realización de esa su *opera magna,* el mayor obstáculo consistió, en realidad, en la incapacidad de Gaos para organizar sus meditaciones en un sistema y en su creciente frustración y desencanto ante la filosofía. Lo más cercano a aquellas *Jornadas* que alcanzó a componer fueron sus muy conocidas *Confesiones profesionales,* pronunciadas en 1953 en forma de conferencias y que cinco años después aparecieron impresas con el sello del

Fondo de Cultura Económica. Pese a los casi tres lustros de distancia, el enfoque se mantuvo invariable; no así la amplitud del contenido, reducido en esta segunda versión a narrar su experiencia como "profesional de la filosofía", pero sin integrarla a la historia de la disciplina, desde sus orígenes en la antigüedad clásica y hasta sus días, tal como había planeado en un inicio.

Para 1958, año en que se iniciaron las sesiones del Seminario de Filosofía Moderna, Gaos evaluaba con amargura su trayectoria, al grado de considerarse como un fracasado: no había conseguido escribir la gran obra que lo consagrara como filósofo y que, desde hacía dos décadas, se esperaba de él. El tiempo transcurrido había sido suficiente, no sólo para que algunos de los más destacados filósofos de su época dudaran de su capacidad para llevarla a cabo, sino también él mismo.[16] Tal amargura y desasosiego se hicieron patentes en el texto que presentó a sus alumnos, en el que cuestionaba lo acertado de sus motivos, la autenticidad de su vocación, el sentido de su persistencia en ella y, más importante aún, el futuro de sus ideas. El escenario filosófico de entonces no era el más propicio para pensar de otro modo: hacía tiempo que la restauración de la metafísica había llegado a su fin y comenzaba el auge de las filosofías marxista y neopositivista, hoy llamada "analítica". En ese contexto, Gaos, portavoz en su momento de las principales novedades filosóficas, se había convertido, según sus propios términos, en un "rezagado", en un "anacronismo", mientras que su filosofía, sin haberla siquiera escrito en sus últimos detalles, era ya obra del pasado.

La relación con sus cuatro alumnos también había cambiado desde que los conoció, a algunos hacía más de una década, en su salón de clase. Aunque la mayoría seguía asistiendo a sus cursos —por aquellos años participaban en uno dedicado a la lógica aristotélica—, para esas fechas todos ocupaban ya cargos como profesores e investigadores en la UNAM, habían permanecido largas temporadas en varias de las principales universidades francesas, inglesas y alemanas, contaban con obra publicada y, en general, se perfilaban como los miembros más prometedores de sus respectivas generaciones. Por otra parte, si bien la colaboración con Gaos se

había mantenido de forma ininterrumpida, asistiéndoles en más de una ocasión en la obtención de becas y puestos de trabajo, el distanciamiento intelectual resultaba cada vez más notorio. Emilio Uranga, en particular, había ventilado públicamente sus divergencias con el maestro tanto en el salón de clase como en la prensa. Por no dar sino un botón de muestra, el 10 de febrero de 1952 publicó una reseña sobre las conferencias que su profesor había pronunciado algunos días atrás. En ella, al tiempo que reconocía que "el Hiperión puede ser definido como un diálogo con Gaos", también le reprochaba su poca información respecto a los últimos trabajos y tomas de posición del grupo, así como su falta de arrojo para pronunciarse sobre el mexicano en términos concretos y no ya metodológicos.[17] En cuanto a los demás miembros del seminario, si alguna vez comulgaron con las ideas del profesor, los textos que presentaron en este marco constituyen una clara evidencia de que habían dejado de hacerlo. A esa evidencia tal vez responda la entrada que unos meses más tarde Gaos inscribió en su diario: "Llega un momento en que el maestro tiene que tratar a los discípulos como iguales y, si lo merecen, hasta como superiores. Entonces ellos, aunque discrepen de él y hasta le critiquen, no lo reniegan ni abandonan".[18]

Tal fórmula es exacta para describir lo que sucedió en el seminario que aquí nos ocupa: los escritos muestran que, más allá de ciertos gestos mínimos de deferencia hacia el maestro, la tónica de discusión que prevaleció a lo largo de las sesiones fue la del diálogo entre iguales; y si Gaos no llegó al extremo de atribuirles completa superioridad sobre él, al menos consintió en exponerles sus ideas más recientes sobre la filosofía, además de compartir con ellos y con sinceridad sus temores, frustración y pesimismo ante el futuro. Ninguno de los cuatro discípulos desaprovechó la oportunidad que se presentaba para criticar la postura del maestro, ya fuera a la manera de Ricardo Guerra, desestimando, con una mera negativa, la posibilidad de la filosofía como confesión personal; como Alejandro Rossi, cuestionando la validez de la pregunta misma; mediante el proceder de Emilio Uranga, quien se prestó al juego del profesor únicamente para demostrar que los motivos del filósofo nada tenían que ver con su obra; o,

finalmente, como Luis Villoro, quien destacó el carácter no filosófico de la propuesta. Y, sin embargo, tampoco lo abandonaron: todos ellos aceptaron reflexionar sobre el tema elegido y responder a él, quizás no "celosamente" como sus antiguos alumnos de la Universidad de Santander, pero al menos con seriedad y profundidad, dando por resultado los textos que aquí se publican y que, a poco más de medio siglo de distancia, nos hablan sobre el desarrollo intelectual de cada uno, así como de un momento definitorio en su concepción de la filosofía.

Fueron por lo menos cuatro las sesiones del seminario que se consagraron al tema de la vocación filosófica. En la primera, se presentaron los trabajos que cada uno había escrito; en la segunda los comentarios que elaboraron acerca de ellos; una tercera en la que Gaos expuso un resumen y sus propias conclusiones; y, al parecer, hubo una última sesión en la que Uranga hizo también un balance del que no queda huella en el archivo. Los textos encontrados son los que conforman esta obra. El valor que entrañaba ese conjunto de ensayos no pasó inadvertido para sus autores. En efecto, en carta a Vera Yamuni, fechada el 24 de agosto de 1958, Gaos comentaba que "el seminario con Uranga, Villoro, Guerra y Rossi va muy bien. Estamos haciendo unos escritos cada vez más interesantes y creo que el volumen final será importante".[19] Todavía varios meses más tarde, en febrero de 1959, el profesor se dio a la tarea de escribir una introducción, en la que explicaba el propósito de los trabajos y justificaba su publicación:

> mis compañeros [y yo] […] convinimos en proceder a cada paso fundamentalmente por escrito, a fin de que nuestra primera faena común no se quedara en palabras que se llevara el viento, sino fijada en forma que posibilitara su publicación, si la estimábamos a la postre digna de ella. Como la estimamos, en efecto, por juzgarla un buen caso de coloquio filosófico de resultados que abren perspectivas personales en detalles y hasta en conjunto interesantes, sobre el problema radical, el problema por excelencia, *el* problema, en suma, de la filosofía misma; pero, quizá sobre todo, un ejemplo educativo de cómo puede llevarse a cabo un coloquio filosófico aunando la empeñosa voluntad de cooperación, y la irrestricta libertad de pensamiento y expresión en el seno del compañerismo y la amistad.[20]

Siendo así, ¿por qué no alcanzaron, tal como estaba planeado, el beneficio de la imprenta? El dictamen que elaboró Luis Villoro al respecto,

incluido al final de este libro, resulta revelador en ese sentido. En él echaba en falta ciertos elementos que confirieran unidad a los trabajos, pero, más significativo aún, solicitaba que se suprimieran todos los comentarios que supusieran algún tipo de insulto o injuria para su destinatario. No obstante, son justamente esos comentarios los que reflejan el tipo de relaciones que unían a los miembros del seminario, relaciones en las que se descubre la amistad y el respeto, pero también la rivalidad, el espíritu de polémica e incluso la ridiculización de unos por otros, siendo, por cierto, Ricardo Guerra la principal víctima, al punto que se le llegó a negar el privilegio de recibir observaciones.[21] Gaos mismo contribuyó a alimentar el antagonismo entre sus alumnos, primero al conceptuar a Emilio Uranga como "la mayor *posibilidad* que tiene México de llegar a poseer un gran filósofo" y, más tarde, al llamarlo *primus inter pares*. Por si ello fuera poco, al finalizar cada una de las sesiones del seminario de 1958, se entretenía en evaluar quién había tenido el mejor desempeño, en ocasiones otorgándole la ventaja a Villoro y otras tantas a Uranga, su alumno rebelde.[22]

Es muy probable que a esos desencuentros y divergencias se deba el fracaso del proyecto de publicación y no tanto, como Gaos sospechaba, a que los temas que despertaban su interés no surtieran el mismo efecto sobre sus alumnos.[23] De hecho, en años posteriores a la conclusión del seminario, algunos de ellos continuaron reflexionando sobre la vocación y sus motivos. Paradójicamente, fue el más desafiante de los discípulos, Emilio Uranga, quien prestó mayor atención y durante más largo tiempo al tema propuesto, dejando así constancia del ascendiente que su maestro ejerció sobre él. En el trabajo que presentó en el seminario, incluido en este pequeño volumen, narra con el estilo a la vez lúcido y humorístico que lo caracterizaba su encuentro con la filosofía en tanto episodio temprano de su vida amorosa. De esta forma, mientras que al parecer coincidía con Gaos en que la iniciación en la disciplina determinaba la concepción que se tuviera de ella, refutaba su tesis desde tres ángulos distintos: en primer lugar, al recubrir su relato con los caracteres del accidente, concepto cardinal en su estudio sobre el ser del mexicano,[24] negaba la esencialidad de la personalidad y los

motivos del filósofo. El segundo elemento de desacuerdo consistía en resaltar que la filosofía es una cuestión de diálogo e interacción con el otro y que, por consiguiente, el subjetivismo que defendía el profesor no sólo se encontraba en las antípodas de la materia, sino que la reducía a meros espasmos de enfermo autista. De naturaleza histórica, su última objeción recordaba que, en términos filosóficos, por "mundo" no siempre se entendió una relación abstracta entre el hombre y el todo; durante algún tiempo también abarcó los ingredientes concretos que conforman su realidad y que, por lo mismo, hacían de la filosofía un objeto de meditaciones compartidas, eje de la cotidianidad y espacio de encuentro con el prójimo. Tras esta breve síntesis, muy alejada de la virtuosidad literaria del propio Uranga, quizás haya el lector adivinado que su respuesta a la encuesta del maestro no era sino un mentís sistemático, punto por punto, de las ideas más distintivas de José Gaos.

Sin duda alguna el resultado alcanzado fue del gusto de Uranga, ya que desde muy pronto dio los textos a la imprenta. Con el título "Autobiografía y filosofía", uno de ellos vio la luz pública en julio de 1958, mientras que un mes más tarde apareció el segundo, ligeramente retocado y provisto de un nuevo encabezado: en lugar de "Episodios de una vida con la filosofía", la versión impresa se encontró coronada con el más llamativo "Andanzas de mocedades".[25] Sus reflexiones sobre el tema no terminaron ahí: años más tarde, en 1977, apareció el libro *¿De quién es la filosofía?*, en el que incluyó el primero de los ensayos referidos. Más aún, todo el volumen está dedicado a refutar, a partir de la teoría de las descripciones de Bertrand Russell, la identidad entre el autor y su obra, tesis central del pensamiento de Gaos. Haciendo de esta exégesis y asociación de textos un trabajo casi innecesario, Uranga dejó asentado, desde la primera página de su libro, su deuda con el maestro y el origen de sus ideas:

> Desde que fui discípulo de José Gaos me obsesionó la idea de las relaciones entre la vida y la obra. Para Gaos había continuidad, más bien dicho: identidad, pues la obra no era sino la calca de la vida en otros términos. Para mí, en cambio, había ruptura y divorcio. Desde entonces, he atiborrado cuadernos y artículos con materiales o reflexiones tendientes todos a mostrar que entre

> la vida y la obra de un artista, de un filósofo y de un hombre de acción, no hay puente posible y que si se cree que existe, el espectáculo se nos convierte en una feria de equivocaciones.[26]

También Luis Villoro consagró algunas de sus *Páginas filosóficas* a replantear las tesis que había establecido en su trabajo sobre la vocación. En el texto de 1958 postulaba, y ya lo verá el lector, una distinción radical entre el "conocimiento prefilosófico" y el "conocimiento filosófico", precedidos respectivamente de la "actitud natural o mundana" y de la "actitud filosófica". Existe un abismo infranqueable, argumentaba Villoro, entre ambos órdenes, por lo que resultaba del todo inválido pretender justificar a la filosofía, perteneciente al segundo orden, por los motivos que condujeron a ella, oriundos del primero. La unanimidad con que sus compañeros objetaron sus conclusiones fue quizás la razón de que, cuatro años más tarde, en "Motivos y justificación de la actitud filosófica", las reformulara íntegramente. En dicho ensayo concedía que "filosofar es un acontecimiento de la vida individual, un proceso real, capaz de ser comprendido por las reglas de la motivación de lo psíquico"; no obstante, afirmó —y ahí empiezan las embestidas al profesor—, "el análisis de los motivos personales de la vocación filosófica puede por consiguiente aclararnos la actividad del *filosofar*", no lo que sea la filosofía misma. Sostenía asimismo, en clara alusión a la postura de Gaos, que cuando se compara la filosofía a la mitología o a la alquimia, se trata de una mera confusión y, más duramente, que "si todo filósofo en cierne ha de ser un escéptico, todo escéptico no es más que un filósofo en cierne".[27] Si bien la mayoría de sus postulados se mantuvieron incólumes en ambos textos, en el segundo quedaron ampliados y fundamentados, sin que olvidara rectificar los equívocos que sus compañeros le habían señalado, abandonando, en particular, la idea de que era el filósofo, y no a la inversa, quien debía justificarse ante la filosofía. Por el contrario, apuntó en la última versión, "nada en la Tierra puede el hombre admitir si no se justifica ante el hombre".[28]

A juzgar por la casi total ausencia de la problemática en su obra, ni a Ricardo Guerra ni a Alejandro Rossi parecieron preocuparles demasiado los

temas de la vocación y sus motivos. El primero, quizás instruido por los denuestos que le propinaron sus compañeros, continuó ahondando en la filosofía heideggeriana que, de hecho, trasluce como fondo del texto que había presentado. En realidad no hay referencias explícitas que así lo indiquen, pero es posible suponerlo dado que al hablar de la filosofía como una "manera de ser", como una "necesidad" y como un camino que no se elige, sino que se "impone", tal como lo hizo en su trabajo de 1958, ¿no se trataría de un intento, aunque fallido, por remitir a categorías ontológicas o, en todo caso, anteriores e independientes de la conciencia y de la voluntad? Cualquiera que fuera la razón para abandonar el tema, lo cierto es que la única alusión que encontramos con posterioridad en sus escritos se limita a señalar que, según Heidegger, "para poder explicar a la filosofía a partir del hombre sería necesario previamente tener una concepción rigurosa del hombre" y que, antes que comenzar en la existencia, se debe hacerlo por el ser.[29]

En cuanto a Rossi, a menos que se considere su depuración del sujeto en la literatura como una especie de discipulado en negativo,[30] en años ulteriores confesó un sentimiento de extranjería, no sólo respecto a la nacionalidad y a la lengua, sino también a las problemáticas filosóficas que se discutían en Mascarones. La ausencia de atractivo que, para él, suponían los temas tratados en aquel entonces quedó de manifiesto en el trabajo sobre la vocación, aquí reproducido, que presentó en el seminario. En efecto, en la página con que abre su texto comienza por asentar la falta de interés filosófico que revestía la temática propuesta, aduciendo que la indefinición del objeto, la filosofía, al momento de su encuentro con ella convertía los motivos en elementos del todo insignificantes. Tiempo más tarde, en su discurso de ingreso al Colegio Nacional, reveló la causa de su indiferencia: una lectura de juventud, *La ciencia de la lógica* de Peter Coffey, le había producido "un hondo desinterés por los sistemas de creencias y un interés, casi exclusivo, por los instrumentos conceptuales".[31] Y aunque con ese episodio confirmó el valor del sustrato autobiográfico en el modo de concebir la filosofía, no llegó a reconocer siquiera una sombra de afinidad con sus primeros profesores universitarios. "Yo me formé profesionalmente

—recordaba aquel 22 de febrero de 1996— en un clima filosófico que ahora me es extraño.” En compensación, afirmaba en seguida, entre las páginas de Austin y Wittgenstein había encontrado su casa conceptual, hogar del que se llevó algunos ladrillos para construir, junto con Luis Villoro y Fernando Salmerón, la revista *Crítica*.[32] En la filosofía analítica halló, por consiguiente, refugio y alivio, sin que por ello manifestara empatía alguna por los desamparados de su gremio ni, mucho menos, por el filósofo expósito por excelencia, su maestro. “Gaos —sentenció sin misericordia— se equivocó en la elección de su tradición filosófica. Así, el aspecto técnico de su reflexión quedó históricamente atrofiado. Los intereses intelectuales de la España de su juventud y de su primera madurez eran otros, y Gaos no pudo romper ese condicionamiento cultural.” [33]

Contrariamente a lo que sostenía Rossi, los años no habían transcurrido en balde para Gaos quien, al igual que José Ortega y Gasset, comprendía el sentido, función y proceder del devenir de las generaciones. Por ello, lejos de dolerse por las críticas de sus alumnos o de sentirse medrado por ellas, atribuía las diferencias al paso irresistible del tiempo y al de la historia, su voluble hija. “La divergencia entre mi personalismo filosófico y mis discípulos —escribió el 12 de julio de 1959— es un caso de la oscilación histórica entre los términos de las antinomias por afán de personalidad, un caso de la oscilación en la antinomia capital o radical del yo en el mundo o el mundo en el yo.” [34] A cada uno correspondía, por consiguiente, seguir su órbita propia para encontrar un puesto igualmente propio bajo el sol. Gaos, quien había seguido indefectiblemente la suya, en 1962 dio a la imprenta *De la filosofía*, libro en el que sistemáticamente exponía y explicaba las ideas que sobre la materia había venido desarrollando. Como quizás puede intuirse de las páginas anteriores, su escritura respondió a un esfuerzo supremo y a un “milagro de la voluntad”,[35] por no hablar de una rigurosa disciplina y sentido del compromiso ya que, aunado a la desgana y al desinterés por la filosofía, su personalidad e inclinaciones eran, en su opinión, incompatibles con el espíritu de sistema.

Los temas del filósofo y de su vocación quedaron retratados en esa obra, si bien es verdad que de las casi 500 páginas que la componen, sólo 12 están dedicadas a esta cuestión; sin embargo, con ellas prácticamente culmina el tratado. Algunos de los antiguos tópicos reaparecen en esa lección del libro —el afán de superioridad y el impulso demoniaco como motores del filosofar, la oposición entre el político y el intelectual—, algunos otros se desvanecen, como la misión regulativa del filósofo en tanto recordatorio, viviente o no, de la finitud humana, y unos más hacen su entrada, como el de la psicología que enmarca la temática del capítulo en su conjunto. De lo que poco queda es de la soberbia de que Gaos se preciaba desde su juventud, terminando por conceptuarse —injustamente, puesto que era mucho, muchísimo más— como "quien no ha sido ni querido ser otra cosa que profesor de Filosofía".[36]

AURELIA VALERO PIE

NOTA SOBRE LA EDICIÓN

Los escritos que se presentan a continuación se conservan en el Archivo José Gaos, depositado en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional Autónoma de México. Los originales, publicados con la debida autorización de la institución fiduciaria, se encuentran en el fondo 2, carpeta número 43, folios 36939-36961 y 36971-37036. Se reproducen aquí sin modificaciones, salvo las que conciernen a ciertos errores de índole tipográfica, ortográfica y de puntuación, que se han corregido sin que se haya juzgado necesario indicarlo de modo expreso en el lugar correspondiente. Idéntico criterio se ha aplicado en el orden de la acentuación, simplemente ajustada a las convenciones corrientes. Se han sustituido los números de página que figuraban en los originales con los que corresponden a la presente edición.

TRABAJO DE JOSÉ GAOS SOBRE LA VOCACIÓN FILOSÓFICA

Creo que si me dediqué a la enseñanza de la filosofía y a la filosofía misma, fue inicialmente porque la filosofía vino a dar a tendencias que había en mí desde antes de encontrarme con ella una satisfacción más cabal que las que habían recibido hasta entonces y que las demás que siguieron recibiendo por lo pronto.

Cuando me encontré con la filosofía, a los 14 años y medio, venía siendo desde los comienzos de la primera enseñanza lo que se decía "un niño muy aplicado" y un niño muy aficionado a la lectura y que a veces jugaba a dar clases, lo que puedo traducir ahora diciendo que había en mí curiosidad intelectual, afán de superioridad y hasta de dominación por el saber y de lucirlo y el gusto preponderante por los placeres anejos, o sea, los inicios de una vocación intelectual y didáctica.

Pero había además otra cosa: un afán de liberación de la opresión de la moral religiosa determinante de la educación que se me daba, afán inconsciente de sí bajo aquello mismo que lo oprimía, pero no por ello inoperante, ni mucho menos, como me revelaron sus ulteriores consecuencias.

La filosofía vino a dar a la curiosidad intelectual, al afán de superioridad y de dominación por el saber y de lucirlo, al gusto por los placeres anejos a este afán y a aquella curiosidad, y al dicho afán de liberación, una satisfacción como no se la habían dado hasta entonces ni los estudios, ni las lecturas —ni el jugar a dar clases—. Nada había satisfecho aún la curiosidad intelectual y el afán de superioridad y de dominación por el saber como aquellas disciplinas del arte de pensar, de los principios supremos y dominadores de todas las cosas, del arte de vivir bien y de las

concepciones e ideas de los hombres todos en materia de las mismas disciplinas. Ni había encontrado antes ningún saber que pudiera satisfacer como aquél al afán de lucirlo. Ni por ende había gustado hasta entonces placeres como los anejos a tal saber o prometidos por él. Y las discrepancias de los más grandes pensadores de la Humanidad acerca de temas tan fundamentales para la religión y para la moral derivada de ella como el de las pruebas de la existencia de Dios, al ser indicio, cuando menos, de lo problemático, también cuando menos, de tales pruebas y por tanto de la existencia misma de Dios, prometía al dicho afán de liberación una satisfacción —que no tardó en llegar más de tres años: por los 17 empecé a abandonar las prácticas religiosas—.

A pesar de tales satisfacciones, pasé pocos más de los mismos años oscilando entre la filosofía, que ya no dejé nunca, y la literatura, las ciencias y las lenguas y la filología. No sólo seguí leyendo y estudiando filosofía sino que hice de escribir de ella unos primeros conatos de los que apenas recuerdo más sino que los hice y que no merecen mayor recuerdo. Tampoco seguí sólo leyendo y estudiando literatura, sino que también la hice, con insistencia y en volumen incomparablemente mayores que los de los conatos filosóficos, y hasta con resultados mucho más merecedores de mejor recuerdo: sin duda porque es mucho más fácil hacer literatura que filosofía, por lo menos en la adolescencia; por las causas que a su vez lo sea. Además de haber intentado, apenas más, algunas lecturas científicas por mi cuenta, empecé, poco más, la carrera de ciencias en la Universidad, pero no por las ciencias mismas sino por parecerme el conocimiento de ellas requerido por la filosofía. El aprender a leer lenguas extranjeras y las clásicas tuvo por uno de sus motivos, si no por el único, la superioridad escolar y profesional y hasta la distinción social que daba o prometía: algo de lo mucho divertido que acerca de las lenguas clásicas dice Veblen en la *Teoría de las clases ociosas*. Se comprende que en algún momento de aquellos años tuviera que vencer la tentación de hacer la carrera y dedicarme a la enseñanza y profesión de la filología clásica.

He recordado las anteriores oscilaciones porque las que tienen por uno de sus términos las ciencias y las lenguas y la filología, respectivamente,

confirman el predominio de la filosofía o de alguno de los motivos de satisfacción peculiares de ella, y porque la que tiene por el otro de sus términos la literatura confirma el motivo hedonístico de la vocación intelectual hasta el punto de que si desde los primeros años de la juventud dejé de hacer bella literatura —digo bella y no buena— y crítica literaria, la lectura de bella literatura y crítica literaria ha venido siendo desde entonces, ininterrumpidamente, algo de lo que más me ha hecho no dedicarme debidamente a la producción filosófica y al cabo de los años he vuelto a hacer literatura y crítica literaria, aunque ya no en las formas de la adolescencia —pero sí con la escasa publicidad de entonces—.

Las oscilaciones acabaron con la decisión de estudiar ya exclusivamente la carrera de filosofía y de dedicarme a la enseñanza de ésta. Motivo de tal decisión ya no pudo ser la satisfacción dada al repetido afán de liberación, porque la satisfacción a éste estaba ya dada en forma prácticamente concluyente. Subsistían, en cambio, los motivos de las otras satisfacciones: a la curiosidad intelectual, al afán de superioridad y dominación por el saber y de lucirlo, al gusto por los placeres anejos a este afán y a aquella curiosidad. Y me parece poder y deber honradamente añadir que el afán de superioridad y dominación por el *saber* y de lucirlo, que con que los conatos filosóficos antes recordados debió empezar a convertirse, parcialmente en espera de hacerlo principalmente, en afán de superioridad y dominación por la *creación filosófica* y de lucir como autor de ella, se precisó a consecuencia de los efectos del creciente conocimiento histórico de la filosofía, a partir de un momento que me es imposible puntualizar excepto como anterior al comienzo del ejercicio de la enseñanza de la filosofía —en el proyecto de una teoría de la filosofía como parte principal de mi posible obra filosófica toda—.

La cuestión es, ahora, si los indicados motivos de mi profesión de profesor de filosofía y de filósofo a estos mis 57 años todavía seguro muy dudoso, y por ende con las mayores probabilidades, por no decir todas, definitivamente frustráneo o fracasado, son motivos constitutivos de una auténtica vocación filosófica —aunque fracasada o frustrada—, o de una vocación filosófica falsa y sin bases de aptitud, lo que explicaría la

frustración y el fracaso, sin que la explicación necesite ser justificación ni consuelo. El interés de la cuestión no está tanto en ella misma, cuanto en su relación con la de la esencia y el valor de la filosofía.

Para que los motivos de una dedicación a la filosofía, o a la enseñanza de la filosofía en la parte en que esta dedicación no esté determinada por los motivos de la dedicación a la *enseñanza,* sino por los de la dedicación a la enseñanza de la *filosofía,* sean constitutivos de una auténtica vocación filosófica, parece que lo motivante de la dedicación deban ser la esencia o rasgos esenciales y el valor o los valores específicos de la filosofía, y no rasgos o valores que ésta pueda tener en común con otros objetos de vocación y profesión, aunque fuese en grado superior, o que le sean accidentales o resulten secundarios en ella, aunque pudieran ser exclusivos de ella.

Pues, hace por lo menos 20 años, como prueba documentalmente *Dos ideas de la filosofía,* o a los más a los 10 de haber proyectado una teoría de la filosofía según he dicho, traté de identificar filosofía y soberbia por una común y misma esencia rasgo a rasgo. Tal identificación probaría que en la motivación de dedicación a la filosofía, o de profesión de la filosofía en el sentido de profesión de vida y aún de fe, constituida por la satisfacción dada por la filosofía siquiera al afán de superioridad y dominación por medio de la filosofía misma, y de lucirlo, y al gusto por los placeres anejos a este afán, lo motivante sería la esencia misma de la filosofía —si no su valor, sus valores más propiamente tales—. Veinte años después, en este día de hoy, pienso aún, con más rigor, que si la soberbia no es la esencia de la filosofía misma, es decir, de los filosofemas mismos, sí es uno de los ingredientes del complejo radicalmente motivante de que se conciban los filosofemas por los filósofos, hombres representativos de algo esencial de los hombres o del hombre en general.

Si es así, yo me habría dedicado a la filosofía por soberbio, y al resultar mi dedicación frustránea o resultar yo en ella un fracasado, parece que todo se reduciría a ser yo lo que yo mismo he dicho más de una vez es el soberbio en que la superioridad de hecho no está a la altura del afán de superioridad: un pobre diablo.

Pero la cosa es algo más complicada.

Por un lado, seguí pensando en la filosofía, aunque no haya sido capaz de publicar antes de este día de hoy una obra de exposición completa y sistemática de lo que he pensado sobre la filosofía; por otro lado, he venido reconociéndome como cada vez menos soberbio, si es que no siéndolo efectivamente cada vez menos.

De lo que he pensado sobre la filosofía omitiré, para abreviar, la historia o biografía, salvo indicaciones mínimas, o prácticamente limitándome a enumerar los resultados vigentes en este día de hoy para mí.

Desde muy temprano, quizá desde que las discrepancias de los filósofos acerca de temas como el de las pruebas de la existencia de Dios me fueron indicio de lo problemático de tales pruebas y temas, en todo caso desde que proyecté la teoría de la filosofía, cuyo sentido era el de dar solución al problema entrañado por lo que voy a añadir, me volví escéptico acerca de la verdad universal de ninguna filosofía, si bien más tarde arbitré el concepto de verdad personal de cada una de todas las filosofías, aunque no de cada una en su integridad, que puedo mantener aún. Y más tarde aún se me ocurrió explicarme tal subjetividad de los sistemas de lo existente en su totalidad —la de lo existente— por medio de un *aperçu* de teoría de los objetos abstractos, desde los universalmente intersubjetivos de suyo, y concretos, hasta los de suyo absolutamente subjetivos, que he insertado en algunas de mis publicaciones.

Pero con su verdad personal, mayor o menor, cada sistema de lo existente en su totalidad, todos ellos vienen haciéndome, desde no sé cuánto tiempo hace, la impresión de unos productos arcaicos de la cultura, tanto cuanto los que más propiamente y en mayor grado lo sean: suelo compararlos a la epopeya, al Estado-ciudad y a los fundadores de grandes religiones. A mí me parece un hecho el de venir dejándose de “llevar” tales sistemas, remplazados por las ciencias de lo natural y de lo humano y por el conocimiento reflexivo del sujeto de las ciencias y del conocimiento en general amputado crecientemente de la metafísica del sujeto mismo o crecientemente reducido a una antropología cada vez más exclusivamente científica ella también hasta confundirse con la no proveniente de la

filosofía. Si esto es un nuevo positivismo, o el viejo, o mi rekantismo más bien que un neokantismo, he tratado de indicarlo en algunos lugares.

De tal impresión de arcaísmo puedo considerar como explicación la ocurrencia de que la metafísica es una seudociencia de objetos de la religión por la aplicación a estos objetos de métodos de la ciencia, inaplicables a ellos; ocurrencia ella misma no demasiado original de la idea, que se encuentra por los autores, de que la filosofía, o más precisamente la metafísica, no es sino la instrumentación conceptual de la religión. Si no el interés por la religión misma, el interés por racionalizarla, digámoslo así, pudiera estar en decadencia —ante el interés por la dominación, mediante la técnica, y como fuente de ésta la ciencia, de *este* mundo, como se lamenta jeremíacamente Heidegger, me parece que sin razón—. En todo caso, no parece haber interés ni siquiera por *una* ciencia universal, imposible ante la sola posibilidad de las ciencias especiales: el propio sistema de Hartmann, único por lo demás en nuestros días, con todo y su ascetismo especulativo y su atiborramiento científico, ¿no hará impresión de duplicado superfluo en lo que se atiborra de ciencia e inoperante en lo que tiene de sistema del mundo, en suma de viejo armatoste —a todos, en vista del poco caso que se le viene haciendo, comparado con el hecho a otras obras filosóficas de nuestros días—?

Pero nada de lo anterior implica necesariamente que si no puedo reconocerle a la filosofía los tradicionales valores de una creación cultural de perenne actualidad y verdad universalmente intersubjetiva —éste, a pesar de la paradoja de reclamarlo cada filosofía para sí con exclusión de las demás, en un sentido u otro—, no pueda reconocerle otros valores.

Por lo pronto, en la filosofía, por unas partes u otras de su cúmulo histórico, ya sus obras maestras, ya las más representativas de algunas de sus disciplinas, la cantidad de materiales científicos, disciplinas enteras científicas, como la lógica matemática, con los valores de verdad y hasta de utilidad de las ciencias, incorporados a éstas o agrupados con ellas.

Pero aun los arcaicos, los viejos, los más viejos sistemas metafísicos del universo presentan otros valores.

El de expresión de sus autores y por intermedio de éstos de las circunstancias de ellos, y el del anejo conocimiento de unas y otros, les es tan innegable como a cualquier otro producto de la cultura, actual o ancestral.

Y el educativo de otros productos de la cultura tan clásicos, propia y precisamente, no les será más negable que a estos otros productos. Es posible que en medio del creciente predominio de especialización científica y conquista técnica del mundo, subsista y perdure la necesidad de que los humanos se eduquen por medio precisamente de productos de la cultura que pudieran no seguir dándose, como parece desde luego pasar ya con los sistemas metafísicos del universo, ha pasado con ciertos géneros literarios y puede pasar con otros y con otros productos de la cultura, como algunos de la religión: ¿dónde hay, por caso, desde hace parece ya que siglos una literatura mística comparable ni de lejos a la de siglos anteriores?

Durante los lustros, por no decir decenios, en que he venido haciéndome las anteriores ideas acerca de la filosofía, seguí haciendo además, en mayor o menor relación con la filosofía, lo que necesito siquiera apuntar, para poder plantear bien la nueva cuestión que tengo que plantear para dar a estas hojas el debido remate.

Cardinalmente, he venido enseñándola y haciendo publicaciones más o menos, mejor o peor, dedicadas a ella, y trabajando en obras no publicadas, principalmente —siempre, pero más en estos últimos años— en la de teoría de la filosofía proyectada desde los años indicados y concebida como de filosofía de la filosofía desde algunos más tarde.

Pues, la mera cuestión es si tales haceres y quehaceres han sido continuamente motivados por los mismos motivos constitutivos de la vocación filosófica e iniciales de la profesión de la filosofía, o por otros motivos, entre ellos, como se ocurre inmediatamente, las ideas hechas acerca de la filosofía misma.

Desde luego ha operado el motivo, al par nuevo relativamente a todos los de cualquier vocación y propio de toda profesión, que puede llamarse de la inercia profesional. Emprendida una carrera es en la mayoría de los casos prácticamente imposible hacer otra cosa que seguir el movimiento tomado,

incluso cuando se han extinguido todos los móviles por los que se tomó. En mi caso, como en el de otros muchos compañeros de destino, la inercia profesional se sobrepuso a causas tan poderosas para efectuar toda suerte de fracturas y discontinuidades en la vida como la catástrofe histórica por la que pasamos.

La inercia profesional mueve de suyo a hacer pura y simplemente lo tradicional y vulgarmente hecho por los profesionales o requerido de ellos socialmente. A esto se debe en mi actividad profesional la preponderancia de la enseñanza sobre las publicaciones, y en éstas de las ocasiones o circunstanciales sobre las personales y sistemáticas. Aunque quizá no se deba exclusivamente a ello.

Pero la inercia profesional encierra también de suyo la que se puede llamar inercia temática: los temas sobre los que se fijó y proyectó la vocación o la profesión incipiente recurren a lo largo de la vida profesional mientras no quedan despachados definitivamente —si es que despachar definitivamente tema alguno de veras entrañable de pensamiento y vida es posible—. La balumba de mis papeles inéditos es una mezcolanza de versátiles veleidades y de una reiteración enésima de ciertos temas de filosofía de la filosofía no acabados de desarrollar plena y detalladamente ni de sistematizar debidamente hasta ahora. Esta inercia temática es patentemente una inercia de motivos de la vocación filosófica.

La idea de la falta de verdad universalmente intersubjetiva de la filosofía, la del arcaísmo de los sistemas de lo existente, la de la índole de seudociencia de la metafísica prevalecen sobre las de la verdad personal y los valores de expresión y educativo de la filosofía hasta el punto de rebajar sensiblemente la soberbia filosófica, que es el comienzo del acabar con ella; y en la medida en que la soberbia fuese motivo radical y decisivo de la filosofía, el rebajarla, no se diga el acabar con ella, sería motivo a su vez radical y decisivo para renegar de la filosofía o abandonarla perezosamente, si no actuasen con fuerza sobrada para contrarrestarlo las inercias mencionadas.

Las ideas de la verdad personal y los valores de expresión y educativo de la filosofía no son potentes para motivar el entusiasmo, la posesión por

lo divino, literalmente singular, única que ha motivado tradicionalmente la soberbia, la posesión por lo demoniaco; no son potentes para motivar más que una predilección por los productos filosóficos de la cultura pareja a la que pueden motivar los productos literarios o artísticos de ésta, o los científicos y los religiosos considerados como históricamente expresivos y no como verdades probadas los unos o de fe los otros. El cultivo de la filosofía desciende así forzosamente desde las alturas o las honduras de la participación en lo divino, transida de temor a la tentación demoniaca por excelencia, hasta las llanuras y llanezas humanas, no demasiado, sino modestamente humanas, de las ciencias humanas: historia y crítica de la filosofía como de la literatura, del arte…, conocimiento empírico del hombre por la filosofía, o antropología filosófica en este sentido, como por la literatura, por el arte… A lo sumo sería posible esta reliquia de la antigua soberbia y filosofía: por haber sido la filosofía el entusiasmo y la tentación que fue, quizá enseñe más del hombre que los demás productos de la cultura, quizá con la sola excepción de la religión, ni siquiera de la ciencia. En todo caso, la modestia es el *requiescat in pace* de la metafísica.

Las ideas parecen ser el anverso de un reverso constituido por estados de ánimo. Así pues, con las ideas anteriores, o en el estado de ánimo que por ellas transpira, concluyo que el siguiente me parece todo el porvenir de la filosofía:

– el cultivo de las disciplinas filosóficas científicas, desde la lógica matemática, a la cabeza de las ciencias exactas, hasta la antropología filosófica, a la cola de las ciencias humanas, acabando ella misma en el reconocimiento de los límites de la razón, del conocimiento, de la ciencia, del enigma, o problema pero insoluble, del puesto del hombre en el cosmos: no, pues, para erigir una nueva metafísica de éste, ni neokantiana, ni existencialista, ni nada.

– de tal antropología filosófica sería parte o base el cultivo de la Historia de la filosofía, y de la crítica, *latissimo sensu*, filosófica, como disciplina del conocimiento del hombre y de educación de éste.

Añadiré, como pura insinuación final, que es para mí problemática la posibilidad de un desarrollo indefinido de tales disciplinas, y de todas las

congéneres no filosóficas, bajo otra forma que la de las visiones y apreciaciones personales de los miembros de las nuevas generaciones —en cuanto estas mismas puedan ser personales o no puedan menos de serlo—.

Estas conclusiones no pueden menos de representar una orientación de mi trabajo profesional en lo que pueda quedarme de vida, y para el trabajo profesional de aquellos a quienes contaminen subrepticiamente —mientras otros no me contaminen subrepticiamente a mí de otras ideas y estados de ánimo—. Pero pueden representar el empujón hacia un coloquio bien vivo.

11 y 12 de junio de 1958

TRABAJO DE RICARDO GUERRA SOBRE LA VOCACIÓN FILOSÓFICA

NOTAS PROVISIONALES PARA UNA IDEA DE LA FILOSOFÍA

Una explicación de mi personal relación con la filosofía o de la idea que de ella tengo, resulta necesariamente imprecisa tanto por la índole misma del tema cuanto por el carácter provisional y esquemático de esta exposición.

Habría que desarrollar de una manera objetiva lo que entiendo por filosofía y relatar las razones (motivos o móviles) que a ella me llevaron. O exponer sintéticamente la íntima conexión que existe entre estos dos aspectos, sobre todo si se piensa, como es el caso, que ambos son inseparables y se hallan esencialmente ligados.

Podría decir sin temor de equivocarme que esta historia de mi relación con la filosofía ha sido y es, cada vez con mayor claridad, una "historia objetiva", explicada por "motivos" y no un problema de "móviles subjetivos". La importancia de los "móviles" ha ido decreciendo, o más precisamente se han ido presentando como "motivos"; más aún, como "motivos" que se "imponen" mucho más que se "eligen". Este desvanecimiento de la importancia de los "móviles subjetivos" ha sido concomitante con la formación de mi propia idea de la filosofía y de las "motivaciones" que a ella me conducían.

La filosofía se me ha ido revelando, paulatina y gradualmente, como una "necesidad", como una "manera de vivir", como una "manera de ser". No como una posibilidad que se elige entre otras, con decisión y alegría, sino justamente como "lo que hay que hacer", "lo que no puede ser de otra manera", "lo que nos exige renunciar a…" sin conocer aún el valor o significación de esta "renuncia a…".

La filosofía se me presentó como la tarea o actividad que se me "imponía" como propia; si bien esta "imposición" era de un carácter peculiar pues llevaba consigo la posibilidad de ser rechazada o la posibilidad de ser convertida en simple instrumento subjetivo más o menos eficaz. La actitud *(pathos)* frente a este "imponerse" de la filosofía depende radicalmente de la idea o concepción filosófica que se tenga. Desde la negación pura y simple: ignorancia o desprecio de los problemas; ocupaciones diferentes o incluso opuestas, etc., hasta las múltiples concepciones que la transforman en mera "propiedad", "instrumento", o "expresión" personal, me resultaron claramente manifestaciones de una actitud negativa frente al "llamado" o "peculiar imposición" de la filosofía. Frente a esto sólo la "aceptación", la "respuesta" se me ofrecía como la actitud *(pathos)* filosófica. La filosofía se "impone" como una "manera de ser" cada vez más propia y entrañable. Manera de ser que surge como "respuesta", "aceptación", que se constituye en su única justificación y punto de apoyo; incluso en las épocas de crisis (personales o subjetivas), en los periodos de "sequedad" que dirían los místicos.

Esta idea de la filosofía, este *pathos* que surge como respuesta a ella, es lo que para mí determina y explica mis peculiares relaciones con la actividad filosófica. La filosofía aparece como aquello que va "señalando" cada vez más con mayor claridad el sentido de mis actividades, como una "necesidad" y como una "aceptación".

Fue el descubrimiento paulatino de la problemática filosófica, y particularmente el de algunas filosofías determinadas (Kant, Aristóteles, Heidegger, etc.) lo que fue "apartándome" de toda clase de actividad distinta a la propiamente filosófica. Describiendo a grandes rasgos las etapas o momentos de mi formación, podría señalar como los más decisivos los siguientes:

Mi ingreso a la Escuela Nacional Preparatoria (nocturna), a los 16 años, coincide con mi salida del mundo católico en el que había transcurrido mi adolescencia. El contacto con nuevas ideas, particularmente con el marxismo, confirmó este alejamiento y me propuso una serie de temas y problemas que desarrollaron en mí un interés preponderante por la política.

Mis actividades se organizaron en torno a esta preocupación; inicié la carrera de derecho, participé en la política estudiantil y como presidente de la Federación Estudiantil Universitaria comencé a entrar en contacto con la política nacional. Hasta los 20 años mi preocupación fundamental era la política, no la única, pues paralelamente a ella había podido mantener un interés cada vez mayor por problemas y temas teóricos, filosóficos y literarios. En la misma Escuela Preparatoria seguí un curso de ética con el licenciado García Máynez; el descubrimiento de la filosofía kantiana tuvo para mí enorme importancia; el pensamiento de Kant (leí la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*) ejerció verdadera fascinación en mi manera de pensar de entonces. Fue esto lo que me determinó a estudiar *además* de la carrera de derecho la de filosofía.

A los 20 años mi interés por la actividad teórica adquirió mucha mayor solidez, y se precisó cada vez más en la dirección de la actividad filosófica. Mis primeros contactos más profundos con la filosofía tuvieron lugar entonces; la lectura de Descartes, en un curso (sólo iniciado) de Joaquín Xirau; de Kant, Aristóteles y Heidegger en los cursos del doctor Gaos, etc., fueron quizá factores determinantes. La filosofía se me presentó cada vez más, tal como indicaba yo al principio, como una “necesidad” frente a la cual sólo cabía la “aceptación” y dedicación exclusiva. Decidí renunciar a la política, a la carrera de derecho, etc. Se trataba de “responder” a lo que se me aparecía como vocación, como “manera de ser”.

Desde entonces, han pasado 10 años, y con ellos aparecieron temas, problemas, doctrinas filosóficas, amistades (el Grupo Hyperión) que han tenido más o menos importancia en mi formación. Mi estancia en Europa, particularmente el contacto con filósofos franceses y muy en especial con Heidegger y Fink en Alemania, me han permitido confirmar y comprender mejor mis ideas de aquel entonces. La expresión y la fundamentación de mi idea de la filosofía ofrecen aún para mí innumerables dificultades. Por la brevedad de este trabajo me limitaré a indicar algunos puntos que considero importantes para presentarla.

La filosofía no es un problema subjetivo, ni una confesión personal; no es tampoco “aspiración a la más alta autoridad” ni “fe en las categorías de

la razón" (Nietzsche). No es voluntad de poder ni instrumento o medio para algo que no sea ella misma. Toda relación con la filosofía que se funde en un interés del tipo de los mencionados, sólo puede llevar, y esto en el mejor de los casos, al nihilismo o al escepticismo. Estas actitudes tienen su origen en lo que antes llamamos "actitud negativa" frente al "llamado" de la filosofía; la no "aceptación" de este "imponerse" de la filosofía como "manera de ser" conduce a la decepción o como decía Nietzsche al "resentimiento del metafísico contra lo real".

Únicamente en la actitud contraria, en la "aceptación" de la filosofía como la "manera de ser" que se nos "impone", encuentro el sentido de mi relación con ella, o si se quiere de mi vocación filosófica.

En la "existencia concreta", en la "comunidad", en el "lenguaje" (en sentido originario) se nos *da* la filosofía como tarea y como realidad. Cabe negarse a ella o desvirtuarla, pero cabe también "aceptarla" y persistir en la "aceptación", no como "una posibilidad entre otras" sino como nuestra peculiar y esencial "manera de ser".

RICARDO GUERRA TEJADA

TRABAJO DE ALEJANDRO ROSSI SOBRE LA VOCACIÓN FILOSÓFICA

Cuando se planteó el tema de estas cuartillas se dijo, si no recuerdo mal, que sería interesante contar las circunstancias y las razones personales por las cuales nos interesamos por la filosofía, a partir de un momento más o menos preciso, y también las razones por las cuales seguimos dedicándonos a ella.

Proponer estos temas implica conocer, con alguna claridad, su importancia y su significación. Confieso, con toda honestidad, que no tengo la menor claridad acerca de la importancia y de la significación de preguntar por qué se estudió y se sigue estudiando filosofía. De manera que por mi parte tengo que comenzar justamente con la pregunta ¿por qué se nos dijo que escribiéramos unas páginas sobre estos temas?

Me imagino que no será por el simple afán de que hilvanemos unos cuantos recuerdos sobre nuestro pasado, porque no puedo pensar que el interés del doctor Gaos por nosotros llegue al grado de querer enterarse de unos determinados incidentes que no rebasan la esfera personal: el relato se convertiría en una simple “anécdota” cuyo único valor sería el estilo con que fuera dicha. Pienso que tampoco se trata de explicitar las motivaciones de un simple “interés” por la filosofía; pues esto supondría considerarla como objeto de una ingenua y, en el mejor de los casos, loable afición del lego, del no especializado, por la filosofía. Explicar la causa de una afición vaga por ella no creo que tenga la menor importancia ya que sería lo mismo que investigar la razón por la cual nos gusta a nosotros —los aquí reunidos — la pintura, la literatura o bien la matemática, la física, etc. En definitiva estaríamos preguntando por qué elegimos, en general, la vida intelectual, por qué sentimos atracción por la creación intelectual, lo que en último

término nos conduciría a una palinodia y a un lamento sobre la grandeza y la miseria de ser intelectuales. Esto carece de interés. Ahora, ¿por qué estas dos posibilidades de interpretar el tema de estas cuartillas carecen, ambas, de interés?, ¿cuál es el interés que les falta? La respuesta me parece clara: les falta interés filosófico porque no dicen nada "de" la filosofía, sino, en el primer caso, de los avatares concretos que nos condujeron a ella, y, en el segundo caso, porque colocar a la filosofía en el rango de una afición es igualarla a cualquier otra afición o inclinación intelectual, y entonces la tarea sería averiguar por qué somos intelectuales. Algo extremadamente vago e impreciso. Sin embargo, parece ser que estos temas se nos han propuesto porque de alguna manera tienen una significación y un valor filosófico, porque estas preguntas son filosóficas. ¿Cómo podrían serlo? Es lo que yo quisiera examinar brevemente.

Por lo pronto me parece que la claridad sobre lo "que es" la filosofía no decide de su elección. Cuando yo comencé a estudiar filosofía no tenía ninguna idea definida sobre ella, ni siquiera pensaba de ella algo erróneo, pero claro y distinto, que esto ya hubiera sido pensar algo de ella. No sabía ni qué era ni para qué servía. Un ingeniero construye edificios, un médico cura enfermos, aquí el fin y la utilidad son patentes… y la filosofía, ¿de qué trata y para qué sirve? Sin embargo estudié filosofía y jamás quise estudiar otra cosa, salvo quizá una levísima inclinación, todavía viva, por la filología. Se trataba, pues, de un gusto, de una simpatía y atracción intuitivas, de una afinidad electiva. Ahora bien, creo que en términos generales toda vocación se presenta en esta forma intuitiva que se expresa en la frase: "tengo más facilidad para esto que para lo otro", y no bajo el aspecto de la "importancia" y de la "utilidad" de la materia. Me refiero, claro está, a las vocaciones auténticas. Y si en toda vocación es así, con más intensidad lo es en la vocación filosófica, en la cual el objeto de estudio es menos definido por carecer de fines concretos. De manera que a la filosofía no se la elige; no la elegí yo, en los orígenes mismos de descubrimiento, porque la haya preferido a otras disciplinas debido a que conocía con absoluta distinción su naturaleza. Este hecho ¿revela algo del objeto filosofía, o sólo indica el estado de ignorancia en que yo me encontraba?

Tal vez ambas cosas, porque la ignorancia sobre el objeto no se hubiera dado en forma tan “radical” si hubiese querido estudiar otra disciplina. Tal parece, pues, que por una parte, dado que no había ninguna claridad sobre la naturaleza de la filosofía en el momento en que comenzamos a descubrirla, hablar de este descubrimiento no es hablar de la filosofía, el tema no es filosófico; pero, por otra parte, el hecho de no saber qué es de una manera tan radical no se explica por la simple ignorancia, sino que alude a la naturaleza, a la manera de ser de la filosofía. Es decir, esta indefinibilidad, esta confusión acerca de la filosofía señala características propias de ella que, posiblemente, podrían hacerse o volverse temáticas. Pienso que únicamente en este último sentido la pregunta por los orígenes personales de la dedicación a la filosofía podría, tal vez, convertirse si no en una pregunta “de” filosofía, sí cuando menos sobre filosofía.

De lo anterior puede sacarse en claro lo siguiente: el “gusto” primerizo por la filosofía no se origina por saber algo definido de ella o porque se crea en algún filosofema particular. De ahí que un relato sobre estos orígenes no hable de lo “que es” filosofía, sino de la manera como se presenta, manera que, tal vez, esté condicionada por notas esenciales del objeto que se revela, a saber, la filosofía. A mi entender es ésta la única posibilidad de hacer filosofía con nuestras primeras experiencias de ella.

Pasemos a la segunda parte: ¿por qué sigo estudiando filosofía? En primer lugar porque aún opera ese gusto, esa simpatía que nos llevó y nos lleva, cada día, a la filosofía, que nos permite estar con ella, pero que de ninguna manera —y quede esto bien claro— es la filosofía, así como tampoco es filosofía el afán de dominio, de poder, el deseo de destacarse, etc., que son, al igual que este gusto más modesto del que hablaba, motivos que nos llevan —a la filosofía, pero no que se confunden con ella—. Volvemos a lo mismo: las motivaciones personales nada dicen del objeto.

Ahora bien, una posible respuesta sería, por ejemplo, la siguiente: estudio filosofía porque lo que me interesa fundamentalmente es una explicación racional del universo y creo que la filosofía, en comparación con otras ciencias, es la que mejor puede conducirme a dicho fin. Pero ¿qué implica esta respuesta? En primer lugar conocer con exactitud la mayor

efectividad de la filosofía para alcanzar ese fin lo cual, en segundo lugar, supone saber, con exactitud, qué es la filosofía.

Ahora, no me encuentro yo en la situación, muy envidiable, de saber con "exactitud" cuáles son los límites y el alcance de la filosofía, de poder decir: esto es, de esto trata y así lo explica. Por lo tanto me es imposible responder de este segundo modo. Sin embargo el hecho ofrece un problema, cuando menos para mí. El siguiente, ¿cómo es posible que al cabo de unos años de tratar con la filosofía persista aún esta perplejidad radical acerca de su esencia? Es ocioso advertir que no me refiero a la imposibilidad de suministrar unas cuantas fórmulas que la definan (la fórmula nunca ha sido garantía de comprensión). Al igual que en el caso de su primer descubrimiento no creo que esta perplejidad, ya más escandalosa, se deba a pura ignorancia o a una incapacidad radical para entenderla.

Muy por el contrario, sospecho que en este escándalo se patentiza, una vez más, el modo de ser propio de la filosofía. Porque si bien es verdad que todas las disciplinas, y en especial durante los primeros años, participan de un cierto grado de oscuridad para quien se dedica a ellas, también es verdad, sin embargo, que las dificultades son de una índole muy concreta y no se refieren a la esencia misma de la ciencia en cuestión. Un biólogo, por principiante, ignorante y mediocre que sea, sabe qué es lo que estudia la biología, desde qué punto de vista y cuál es su finalidad: objeto, métodos y fines, en términos generales, son perfectamente claros.

En resumen: ni en el conocimiento precientífico ni en el ejercicio efectivo de una ciencia, la esencia de esta ciencia se presenta con el grado de indeterminación con que lo hace la filosofía. En filosofía no se sabe primero qué es y luego se la conoce sino que a medida que se la va conociendo se va sabiendo qué es. La paradoja es clara: se llega a saber, real y verdaderamente, qué es la filosofía cuando se tiene una filosofía propia o ajena, para el caso es igual. A mi entender esto es asombroso y peculiarísimo de la filosofía; como no lo es menos el entusiasmo, el afán por este misterio. Pero la paradoja anterior se desdobla en esta otra: que una vez "metido", por así decirlo, en la filosofía, no se acepta ya la posibilidad

de no creer no filosóficamente en ella. Es el viejo argumento, pero repleto de misterio y, no obstante, lleno de sentido.

En síntesis, pienso que la única manera de tratar filosóficamente las dos preguntas propuestas es atendiendo *no* a los orígenes psicológicos, a las circunstancias peculiarísimas y variadas que nos colocaron “frente” a la filosofía, sino preguntando directamente por la filosofía a partir de esas características suyas que se nos revelan en la experiencia que tuvimos y tenemos de ella, revelación, vuelvo a repetirlo, condicionada por la esencia de la filosofía.

ALEJANDRO ROSSI

TRABAJO DE EMILIO URANGA SOBRE LA VOCACIÓN FILOSÓFICA, PRECEDIDO DE UNA CARTA A JOSÉ GAOS[1]

México, 10 de junio de 1956

Dr. José Gaos
Facultad de Filosofía
y Letras

Estimado Dr. Gaos:

Como usted nos ha invitado a pronunciarnos en el Seminario de Filosofía Moderna sobre el tema de la "Crisis de la filosofía en cada uno de nosotros" y como con su artículo de Jalapa ("El interés de la filosofía", *La Palabra y el Hombre*, núm. 5, pp. 15-30) ha iniciado públicamente tal confrontación amistosa, he creído que comunicarle algunas ocurrencias que me ha suscitado su lectura no sería del todo imprudente.

Cuando era estudiante me recomendó usted que cuando comentara una conferencia no me diera a transmitir el curso del pensamiento sino que procurara transmitir el tono o la atmósfera en que fue pronunciada. En este caso aplicaré su viejo consejo y le traduciré la "sensación", la impresión que dejó en mí su artículo.

Creo que su carácter —personal y el de su escrito— no es precisamente lo que llamaríamos "delicado", "fino" —o "delica" y "alfeñique" para precisar el sentido de estos calificativos—, sino a la inversa "rudo", "brusco" —o exagerando, lo que en alemán se diría "*grob*"—.

A la larga el trasfondo biográfico, su peso específico, hace oír su voz en el diálogo con la filosofía. No siempre tan clara y rotundamente como a mi parecer sucede en los escritos de la madurez de un pensamiento —y su conferencia es de postrimerías por muchos conceptos—. En tales momentos ese "peso" en lo que tiene de rotundo y grave decide a mi entender el tono del careo, se eleva a condición de instancia resolutiva.

Sus páginas me dejan la impresión de que en su diálogo perentorio con la metafísica ésta sale mal parada por su flaca constitución —usted la acosa, la ha acosado toda su vida—, con exigencias que no puede satisfacer —por anémica, exangüe, refinada o sutil—. Lo mismo me da emplear una que otra palabra, lo que me importa es destacar que su enfrentamiento con un carácter "rudo" no le puede deparar un buen fin —siempre dejará insatisfecho—.

Me represento su "almota" de romano atenazada por hambres monumentales de justificación personal, vital o histórica, moral y religiosa, en el imposible diálogo con una doncella asténica, pobre de jugos, clorótica, que no puede sacar de su seno alimento suficiente ni siquiera para el entremés —¡con que de dónde para el plato fuerte de la vida!—.

Recuerdo haber leído, cuando me daba por interpretar a López Velarde, una caracterización de los "temas" de una "estética del futuro" que se me quedó siempre grabada en la memoria. Imagínese, dice nuestro poeta, que en una estruendosa batalla de búfalos se llame en auxilio a un médico ¡especialista en luxaciones de las articulaciones de los mosquitos! Algo semejante se me antoja que sucede con la filosofía. Es una "gigantomaquia" por el ser, una pantagruélica colisión de fuerzas y de masas, pero en medio de esta refriega el héroe no es ninguno de los "búfalos" que a gusto y sabor se descuernan en la contienda sino un espíritu que sólo entiende de luxaciones de mosquitos, un asténico inútil capaz apenas de asir entre los temblorosos dedos el aleteo de las esencias. ¡Como le dé por apretar un poco más de la cuenta se hace aquello un pastel!

Mi querido maestro: su artículo me hizo imaginar la impaciencia noble de un traductor romano ante las finas niñerías de los griegos. ¿No habría que volver a la escena aquella del *Libro de buen amor* en que un cazurro

desvergonzado derrota pícaramente al bizantinismo helénico?... que volver como consolación, como reverso de la medalla, como burla sanota frente a la exigüidad de la metafísica —pero usted ha preferido lamentar el careo—.

De esta impresión primaria deduzco que al fin y al cabo la filosofía no podía ser para usted un alimento consistente, nutritivo, abundante y sólido como exigiría la rudeza de su carácter, el volumen de sus "temperaturas". "Con espectros no se llena la tripa, ni aun bien adobados", dice un refrán de su patria. ¿O me equivoco al creer que la filosofía sería —de ser algo—, apenas el aceite que baña las bisagras, los goznes del universo? ¿Consiste en algo más que el vaho del mundo? Probablemente sí. Quizás como piensan algunos es el esqueleto, o el sistema nervioso, o la tramoya de poleas y de cordones que mantiene enhiesta la máquina del universo. Pero si es así me resulta un enigma su incapacidad de nutrir, de alimentar, de justificar nuestro paso por esta verde y gris tierra.

EMILIO URANGA

AUTOBIOGRAFÍA Y FILOSOFÍA

Conviene, por lo pronto, no hacerse muchas ilusiones sobre el valor filosófico de una autobiografía, y no, desde luego, por tratarse de la propia —modestia de buen gusto—, sino porque, en general, la filosofía y la autobiografía parecen rechazarse como los dos polos de la verdad —o del error dirán algunos—, y de la insignificancia —dirán casi todos—. "¿Qué ganamos con añadir vanidad al error?", sentenciaba Hegel en su *Fenomenología del espíritu*.

Entre las ideas de un filósofo y su vida no hay más que relaciones equívocas, son dos mundos que se tocan sólo por accidente, por un *malentendu*, para confusión. Se cuenta de Kant que era exacto y puntual hasta la pedantería; pero lo que nos importa es que su filosofía sea exacta y puntual, no su vida; pues tan concebible y real es en un pensador puntual un pensamiento inexacto, como en un hombre de vida desordenada, ideas

exactas y precisas. La fealdad de Sócrates convive con la belleza de su pensamiento, a menos que se diga que era bello *interiormente* para salvaguardar a toda costa la anhelada correspondencia.

No hay paso de la idea a la vida, todo contacto produce un cortocircuito y como resultado la oscuridad. Las cualidades de un sistema filosófico, como la coherencia, la fundamentación, la profundidad se predican *también* de la persona del pensador y las crisis coincidentes de un pensamiento, y de una vida suscitan la ilusión de ser homogéneas. Pero nada autoriza esta suposición. Poner en crisis un pensamiento y vivir en crisis no tienen en común sino la palabra crisis.

El 25 de septiembre de 1906, Edmundo Husserl escribía en su diario:

> Mencionaré la tarea que a mi parecer tengo que resolver en primerísimo lugar, si es que he de seguir llamándome filósofo. Me refiero a una *Crítica de la razón*. Una crítica de la razón lógica y práctica, axiológica en general. Sin haberme aclarado en sus grandes rasgos el sentido, esencia, métodos y perspectivas capitales de una crítica de la razón, sin haber esbozado, fijado y fundamentado, sin haber pensado hasta lo último sus contornos generales, no puedo real y verdaderamente vivir. Las torturas de la falta de claridad, de un dudar zozobrante, las he sufrido hasta saciarme. Tengo que alcanzar cierta firmeza. Sé que me empeño en algo grande, muy grande, sé que enormes genios han fracasado en estas bregas, y si me diera por compararme con ellos, tendría de antemano que desesperar […]

He aquí, sin duda, un documento autobiográfico. A primera vista no hay más paisaje que el de un alma atenazada o torturada por la falta de claridad, zarandeada por una duda zozobrante y confesando que sin resolverla no puede real y verdaderamente vivir, y que su víctima no merecería el título de filósofo. Podríamos completar los datos que nos aporta la carta con lo que nos dicen sus biógrafos. En ese año cumple Husserl los 50, tiene detrás una de sus obras capitales —*Las investigaciones lógicas* (1900)—, es profesor de filosofía después de haberlo sido de matemáticas, jefe de una escuela prestigiosa… y tal señor, a esa edad, vive en crisis, y se pone a pensar en serio en abandonar su cátedra de filósofo, retornar a la de matemáticas, o dedicarse, dice con toda seriedad, a redactar manuales *aproblemáticos* de lógica elemental para los alumnos de la Realschule, siguiendo el consejo de su admirado Bolzano, para quien la lógica es en

último término “la ciencia que nos enseña cómo exponer las ciencias en tratados adecuados”.

La *crisis* de Husserl terminó, como los cuentos de hadas, en un desenlace feliz. El filósofo hincó su poderoso instrumento de análisis en los fenómenos que le eran poco claros, arbitró para resolverlos el famoso método de la *reducción*, y pudo continuar sus reflexiones y sus clases casi hasta el final de su vida “en la tranquila ciudad de Friburgo”… y sin embargo no es esto lo que importa. Lo que real y verdaderamente nos llama la atención de Husserl es que la *crisis* de que aquí habla no es una *crisis* vital, sino estrictamente filosófica que encontró sus vías de superación en su propio elemento, aunque, y esto también es filosófico, tal crisis está dicha en términos vitales, familiares, entrañables. Un aforismo de Hegel, de la época de Jena, precisará lo que queremos insinuar:

> La mujer del campesino vive en el círculo de su *Liese* —su vaca preferida—, y de sus terneras negras y pintadas; vive también en el mundo de su hijo Martincillo y de su Úrsula, la sirvienta. Para el filósofo son tan familiares, como las vacas para la campesina, la infinitud, el movimiento, las leyes sensibles, etc. Y así como la mujer del campesino habla compungida de su hermano y de su difunto tío con todos sus pelos y señales particulares, así también habla el filósofo de Platón, de Spinoza, etc. Tanta realidad tienen aquéllos como éstos, aunque estos últimos los aventajan en eternidad.

En el filósofo de casta las ideas están cargadas de vitalidad, de familiaridad, va en ellas. En la obra de Husserl abundan las llamadas al yo, a la responsabilidad individual. *De tua res agitur,* dice en el apéndice a sus *Ideas I,* apostrofando, amonestando, como si se tratara de una carta personal dirigida a un discípulo “existencial” al que instara a *s’engager*. Pero ¿debemos dar más que un valor retórico a tales procedimientos? Basta abrir el *Discurso del método* de Descartes o la *Reforma del entendimiento* de Spinoza para topar con semejantes giros persuasivos. ¿Existencialistas *avant la lettre*? En modo alguno. Simple y llanamente filósofos, grandes filósofos artistas que se han percatado de la eficacia que entraña *estilizar autobiográficamente la filosofía*, modularla con el sabor de una confesión, de un testimonio personal, auxiliados por esa concreción que, como dice Hegel, tienen las ideas en esos pensadores. Nada tan cercano a la ilusión de

la vida, como la vida personal, nada que procure la sensación de que no se vive entre abstracciones como personalizar las ideas, revestirlas de las formas de una vivencia personal, de una crisis individual, incanjeable, dramática, patética.

Porque por un momento "pongamos entre paréntesis" la personalidad de Husserl como pensador y enfrentémonos a las líneas de su diario como si se tratara exclusivamente del documento autobiográfico de un hombre cualquiera. ¿Tienen algún valor? Tal vez. Quizá hallarían su lugar en libros como los de la señora Charlotte Bühler, *El curso de la vida humana como problema psicológico*, o en otros semejantes, pero no en la historia de la filosofía. No serían estilizaciones autobiográficas de un pensamiento, sino simple y llanamente autobiografía, documento, encuesta, *test*, anónimo, para más, o firmado por un sujeto insignificante. En cambio sabiendo que se trata de unas líneas de Husserl la cosa cambia. Su valor lo reciben de quien viene, el pensamiento del filósofo es la mejor de las recomendaciones para todo lo que quiera decirnos bajo la forma de autobiografía, en cartas, en confesiones, en conversaciones, en entrevistas, o en sus propios tratados estrictamente filosóficos, como en el caso de Descartes y de Spinoza. Ante todo porque ese pensamiento existe, pues no nos las habemos con "sistemas imaginarios", con biografías de un pensamiento inconsistente, o que se ha perdido, o que nunca se formuló, o que es insignificante.

El biógrafo nato no repara quizá en el valor del personaje sino en el interés de la vida misma. Pero en estos extremos la biografía vale exclusivamente por efecto del biógrafo. Recuerdo la biografía de un pillo londinense escrita por el doctor Johnson, o la del soldado don Alonso de Contreras tan loada por don José Ortega y Gasset. ¿Qué importa en este caso la obra objetiva que no existe? Pero tratándose de filósofos la cosa cambia. Husserl es ante todo las *Investigaciones*, las *Ideas* tan reales como las *crisis* de su vida personal, pero como dice muy juiciosamente Hegel, con la ventaja de su *eternidad* o de su pervivencia, si es que no se quiere ser tan solemne como el profesor de Jena.

En su *Vidas imaginarias*, Marcel Schwob agudiza muy irónicamente la situación que aquí debatimos. "He rebuscado", viene a decirnos —cito de

memoria—, “toda la filosofía de Aristóteles y no he podido dar con la clave, o desentrañar su misterio.” ¿Del pensamiento de Aristóteles, de la esencia de la metafísica?, nos preguntamos. “¡Oh, no!”, contesta displicente Schwob. “Lo que ningún biógrafo, escoliasta, o intérprete de Aristóteles ha logrado aclararme es por qué se hallaron en su cuarto, al morir, innumerables vasijas de aceite de Lesbos.”

EPISODIOS DE UNA VIDA CON LA FILOSOFÍA

La filosofía *decepciona* porque a la larga no cumple lo que de ella esperábamos e incomoda a la vez porque no podemos satisfacer las exigencias que nos plantea en cambio.
(Aforismo sacado de las lecciones de Hegel en Jena)

En conversación privada y por escrito el doctor José Gaos ha confesado que podría precisar con todo detalle lo que esperaba de la filosofía cuando se puso por vez primera en contacto con tan decisiva instancia humana. Por mi parte tengo que aceptar que respecto a este punto hay en mi interior una insuficiente claridad y que para alcanzar esa envidiable precisión de que habla el doctor Gaos me haría falta algo más que un desganado espumear con la memoria en el “pozo del pasado”.

Recuerdo, eso sí, que cuando tenía 16 años y era estudiante de tercer año de secundaria topé por vez primera con la filosofía. ¿Bajo qué forma? Lo diré sin ambages: en el origen de mi dedicación a la filosofía rastreo una motivación frívola. Oí hablar de ella a una hermosa mujer que por entonces era la personalidad orientadora, formadora en mi vida y por tanto la filosofía se me apareció en sus orígenes revestida de prestigio erótico. Me explicaré.

Como adolescente típico ascendí al mundo del amor bajo el cuidado de una señora que doblaba mi edad y que más que a ningún otro maestro —por entonces no tenía ninguno—, le debo lo más radical y hondo de mi formación espiritual, humana. Pues bien, una de las dimensiones del mundo de esta mujer estaba integrada por la filosofía, era uno de sus elementos,

pero digo mal pues la filosofía no se me ofrecía como una arista o canto de ese mundo sino como un escorzo o atmósfera en que todo lo demás —y todo lo demás era el amor— estaba confundido. No se trataba de un elemento parcial, aislable, independiente, sino de un símbolo en que todo se resumía, y se resumía tan bien como en las relaciones eróticas *stricto sensu*. La filosofía pues se entró en mi vida, o yo en ella, revestida con los prestigios del sexo, cargada con todo el potencial de presentimientos misteriosos, sensualidades, que esta edad de la vida utiliza, requiere y suscita como un ritual.

Así empezó mi dedicación a la filosofía, a lo provenzal, a lo trovadoresco, como una especie de "danza y aires antiguos para laúd" de Respighi, e indudablemente en este inicial encuentro había ya una "idea" de la filosofía que andando el tiempo se iría desprendiendo, matizando, ampliando, concretando, rellenando pero sin perder su sentido originario. La filosofía no era —no es para mí—, tema de un devaneo solitario sino asunto de conversación, de comunicación, de vida en común; red que se tiende como un puente entre un yo y un tú; secreción eróticamente potenciada de la relación humana.

Esta situación inicial podría también ser vista desde otra perspectiva. En el mundo de mi relación adolescente la filosofía figuraba con la característica de un ingrediente social indispensable, de un uso prescrito e impuesto. Así como era un deber recibir lecciones de equitación, de baile o de francés, era también de rigor "saber filosofía". Por lo pronto para no quedarse *in albis* cuando en el *salón* se cruzaban palabras prestigiosas como escepticismo, eclecticismo, estoicismo, etc. Necesario saber a qué se aludía con tan desusados vocablos, para poder meter baza en el juego, para no hacer el papel de "payo". Y sobre todo para sentir que se accedía al mundo de los adultos, de la gente mayor, formal, seria y envidiable. Mi amable iniciadora me puso entre las manos una elemental *Initiation Philosophique* de Émile Faguet, librito en que aprendí el sentido de esos términos de rigor en las conversaciones; y esta pequeña victoria sobre mi ignorancia, este enriquecimiento de mi léxico cuenta como la primera tarea que se me planteó y que resolví con paladina ventaja para mi pertenencia al salón. Una

parte esotérica del lenguaje me cosquilleaba ya con irisaciones de familiaridad. Y como oía que mi amable amiga mezclaba con valentía tales términos en las conversaciones más triviales, pronto yo también me animé y el nuevo vocabulario pasó a formar parte de mi dimensión habitual. Estaba ya iniciado. La filosofía podía andar también entre los "pucheros", aunque nunca a decir verdad vi a la señora entre enseres de cocina. Pero claro está, la iniciación no se redujo a esta modesta lección de semántica, siguió su curso.

Cuando pienso que esta mujer había hecho de la filosofía una de sus aficiones caigo en la cuenta del minúsculo y pavoroso azar que me puso en el camino precisamente *este* esnobismo y no otro cualquiera. Pues me ocurre pensar que las funciones de tema de salón o de plática que se allanaba a satisfacer la filosofía hubieran podido muy bien desempeñarlas el cine, el teatro, la arqueología maya, la numismática, etc., y con el mismo sentido de palabras cargadas con un sentido misterioso podrían haber volado, como saltaparedes en el salón, barbarismos, tecnicismos, de la jerga teatral, del cine, etc. Pero no fue así. La filosofía y su lenguaje fueron con exclusividad el tópico de conversación, de devoción, la clave o agarradera lingüística que como ancla tocaba el suelo del anhelado mundo de las cosas y personas envueltas por el amor.

No podré olvidar nunca una tarde en que la señora, mientras me servía una tacita de café, y me invitaba a ponerme cómodo en una butaca de su camarín de lectura, me puso entre las manos el primer tomo empastado en rojo vivo de *La decadencia de Occidente* de Oswald Spengler, Biblioteca de Ideas del Siglo XX. ¡Aquello era algo más que un libro, era el fetiche, el talismán, la piedra preciosa tallada elegantemente, un aderezo, una fiesta de la inteligencia y de la sensualidad a la vez! Desde entonces la filosofía es para mí un bello libro bien acabado por dentro y por fuera; una perfección formal ante todo, una obra de arte. Estos bellos libros podían figurar sin desentono al lado de los objetos que integran el instrumental íntimo de una dama. Podían reposar en la mesilla de noche y ser acariciados, mientras se recitaba la lección de filosofía, por dedos largos y finos. Esta servicialidad no se me ha podido quitar de la cabeza. Una filosofía para manos callosas

—pese a mi socialismo—, es algo que no va en mí sin resistencias. Todavía hoy sigo creyendo que un tomo como los de la *Pléiade,* en papel biblia y empastado en fina piel, es la *entelequia,* la forma final justa de una filosofía verdadera. Y en un anuncio coloreado de zapatos de mujer, de bolsas, de paraguas nada encuentro más apropiado que colocar una buena edición de la *Metafísica* de Aristóteles. Uno de los hechos que más me entusiasmaron de la Alemania Comunista es que *también* puede realizar hermosas ediciones. No sé qué haría con un Lukács en papel revolución… dudaría muy en serio de que el proletariado es el heredero de la gran filosofía alemana.

En esa tarde de que antes he hablado el sentido de la filosofía se me resumió en las primeras palabras del epígrafe de Goethe que Spengler había elegido como cifra poética de toda su filosofía de la historia:

> Cuando en el infinito lo idéntico
> fluye repitiéndose eternamente…

Mentiría con descaro si dijera que esas palabras entonces u hoy me sugieren algo concreto. No. Era simplemente el aleteo de un enjambre que en su bordonear mima el misterio del mundo, un murmullo que como las aguas de un río hablan sin decir nada. Era “el ruido del mar en el teléfono” que dijo Juan Ramón Jiménez.

Por un equívoco puramente verbal la filosofía se dice teoría del mundo y por mundo se entiende, según Kant en su *Antropología,* “el negocio de los hoteles, de los caballos y de las mujeres”. ¿Qué tiene que hacer la idea de mundo como tema central de la filosofía con el mundo como tema de salón o actitud de salón?

Al definirse la filosofía como teoría del mundo facilitaba esta confusión. Si se dijera, por ejemplo, que es la ciencia de las primeras causas, la doctrina de la identidad absoluta, la teoría de la ciencia o de los primeros principios, no se hubiera suscitado o inducido por contagio verbal aquella confusión. ¿Por qué el hombre de mundo se sentía aludido por la filosofía? ¿No era más bien “negocio” de los eclesiásticos?

Al hablar de mundo y de lo mundano aludo a un fenómeno explicadísimo por la filosofía contemporánea, o sea, que por mundo no se entiende el conjunto de todo lo que existe, la suma de la materia, la "totalidad informe de todas las cosas múltiples", como dice Hegel, sino un estado o temple de ánimo que define la relación entre el hombre y el todo, la manera como se siente el hombre en medio del todo.

El sexo, lo mismo que el mundo, o el teatro, hace patente esta vinculación del hombre con el todo, de una manera privilegiada, aun interpretando a estos fenómenos de una manera grosera; por ejemplo el sexo como "entrada" en la vida de la especie, colaboración a su perpetuación; o el teatro —basta reparar en que se habla de "teatro del mundo"—como representación del mundo diría Schopenhauer, o el mundo como "estado" o pertenencia cuando se habla de "ciudadano del mundo". Tomado el fenómeno en una u otra forma lo cierto es que sumerge el sexo, el teatro, o el mundo, en ese todo.

Pero hay algo más. A Kant debemos también la distinción entre un concepto *escolar* y un concepto *mundano* de la filosofía que sirve para explicar esa confusión de que hablamos. Por mundana entiende Kant una "idea" de la filosofía que a todos interesa y no sólo a un grupo reducido de especialistas, no como profesión sino como actitud humana general. Esta actitud consistiría, siempre según Kant, en identificar la "idea" de la filosofía con un individuo particular que la encarnaría, el sabio, o "mundano".

Obviamente tal identificación es para Kant "ilusoria" o pretenciosa. Pero queda una especie de ámbito de juego en esta posibilidad en sí irrealizable que Kant llama muy agudamente la del "artista de la razón", el virtuoso de la inteligencia. En tal sentido la confusión es explicable. El "mundano" aporta esta "destreza" jovial como sucedáneo de la "sabiduría" inalcanzable y poco mundana, escolar, claustral. Los "hombres de mundo" han superado la timidez inicial del hombre en el seno del todo, ese querer entrar en el escenario del mundo de puntillas y ser sorprendido justo en el medio cuando se levanta el telón, y en gesto torpe, de angustia, de azoro ante el mundo.

Si mi “idea” de la filosofía se hubiera realizado en una obra por entonces, en un libro bien escrito y mejor empastado, hubiera llevado este simple título: *¿Qué es la filosofía?* y hubiera sido atribuido de aparecer anónimo a don José Ortega y Gasset.

La filosofía era teoría del mundo, actitud jovial, festiva, entusiasta, descubrimiento sensual e inteligente del mundo. Más tenía que ver con los hombres de mundo que con los curas, y se tendrá sin duda otra idea de la filosofía si por vez primera se oye hablar de ella a un cura y no a una mujer hermosa. Era todo lo opuesto a un tema de claustro. La filosofía al declararse teoría del mundo tenía por fuerza que contagiarse de mundo, y hacerse un signo distintivo de una buena educación. Más cerca estaba de la filosofía el hombre con mundo que el hombre sin mundo.

Después, es cierto, cada quien se fue a su casa, los filósofos y los hombres de mundo. Unos a sus salones, otros a sus cubículos. Los hombres de mundo terminaron vendiendo casimires ingleses y los filósofos se convirtieron en profesores, cada uno con su pequeña nostalgia de aquellos momentos festivales en que la filosofía y el mundo armonizaban amablemente en un remedo de ágora griega. De eso sólo queda ya el recuerdo. El existencialismo no logró esta “mundanización” de la filosofía, era otra cosa, se cernía ya el grave tema de la política, de la pedagogía social, o el “chistoso” de la filología y de la filosofía como lectura de los catálogos de los *Antiquariata*.

Toda esta forma mundana de la filosofía hizo crisis y estamos aquí para discutirlo. No es una forma vigente sino un pasado ya ni siquiera “inmediato”. Un tema acabado: el tema del mundo: está en Scheler, en Husserl, en Heidegger, en Jaspers y como resaca en Eugen Fink, con el sabor que le da un alejandrino cuidadoso, elegante, exacto pero con regusto de epígono.

EMILIO URANGA

TRABAJO DE LUIS VILLORO SOBRE LA VOCACIÓN FILOSÓFICA

1. La pretensión de explicar la filosofía a partir de los motivos que nos condujeron a ella oculta una pregunta: *¿cómo puede justificarse la filosofía ante nosotros?* Ni esa pretensión ni esa pregunta son filosóficas. En efecto, los motivos personales que conducen a la actitud filosófica pueden ser diversos, mas todos tienen en común el formar parte del orden mundano prefilosófico y el pretender que la filosofía responda a exigencias que ese orden plantea.

Ahora bien, es propio de la filosofía comenzar donde ese orden termina. La filosofía consiste por esencia en un poner en cuestión, hacer dubitable, desconectar el orden mundano natural al cual pertenecen esos motivos y exigencias. Sería un círculo pretender explicar por el orden mundano natural una actitud que consiste en ponerlo en cuestión. La inversa, en cambio, sí es posible: juzgar por la filosofía acerca de los motivos y exigencias del orden mundano natural.

2. Que a la esencia de la filosofía pertenezca poner en cuestión el mundo natural con todas sus motivaciones, deriva de su doble carácter radical: radicalidad del saber, radicalidad de la forma de vida.

a) La filosofía como saber es una pretensión de conocimiento radical. Ello implica convertir el mundo en su conjunto objeto cuestionable, mantenerlo a distancia del sujeto que filosofa, desconectar ese sujeto de su pertenencia al mundo. Sólo así puede el filósofo acceder al origen del mundo. En cuanto saber de los orígenes se niega a fundarse en los conocimientos mundanos y pretende mostrar cómo esos conocimientos se fundan. La filosofía no puede, pues, *por esencia*, dar respuesta a las preguntas que el conocimiento mundano natural plantea. Por lo contrario, es

ella quien empieza por sentar a todo conocimiento sus propias preguntas. El conocimiento mundano no puede pedir que la filosofía se justifique ante él, cuando aquélla consiste precisamente en un preguntar por la justificación del conocimiento mundano.

b) La filosofía como forma de vida implica el desapego de los fines de vida mundanos y, en consecuencia, el desinterés por las exigencias de esos fines. La vida filosófica empieza en la actitud irónica ante los pretendidos valores y convicciones vitales prefilosóficos, la cual conduce a la desenajenación de ellos. La liberación del orden de valores y fines mundanos pretende desvelar el origen de todo valor y de todo fin. Desde ese origen la filosofía plantea sus propias exigencias vitales al pretendido orden natural de valores y fines. La filosofía no puede, pues, *por esencia*, cumplir las exigencias vitales que la actitud mundana natural le plantea. La vida mundana no puede enjuiciar a la filosofía, cuando ésta consiste precisamente en traer a juicio la vida mundana.

3. Si es verdad que la filosofía es un engaño, lo es en un sentido más profundo del que habla la actitud mundana natural. La filosofía engaña porque arroja un señuelo: parece consentir en cumplir nuestros deseos personales y nuestras exigencias naturales; se hace aceptar porque parece servir*nos*. Pero una vez que aceptamos su invite, nos dice que el modo de alcanzar lo que buscábamos consiste justamente en negar aquellos deseos y exigencias. Entonces somos nos-otros quienes hemos de cumplir *sus* exigencias y ponernos a su servicio. La filosofía a la vez nos engaña y cumple su palabra; mejor dicho, nos engaña, *porque* cumple su palabra en la única forma que puede hacerlo y que nosotros ignorábamos: nos sirve radicalmente poniéndonos a su servicio. ¿Y no es ésta acaso la estructura fundamental de todo acceso al mundo espiritual?

4. Todo intento de extraer de los motivos prefilosóficos algún conocimiento acerca de la filosofía supone una respuesta previa a lo que se pregunta, supone que la actitud filosófica depende de esos motivos; y esto es la negación de la posibilidad misma de la actitud filosófica. Con todo, el intento subsiste: y si una actitud natural no puede dar razón de la filosofía, la filosofía debe dar razón de una actitud natural. Desde la actitud filosófica

debemos, pues, preguntar: ¿por qué se sigue pidiendo a la filosofía que se justifique ante el hombre inmerso en el orden mundano natural? ¿Por qué puede el mismo filósofo seguir preguntando acerca del valor mundano de la filosofía? Ésta sí es una cuestión filosófica pues es el filósofo quien se pregunta a sí mismo por los fundamentos de una actitud natural.

5. El filósofo pone en cuestión el orden mundano natural, pero en cuanto hombre sigue inserto en él. La posibilidad de poner a distancia el mundo natural es ambigua: es una posibilidad mundana en cuanto es el hombre intramundano quien la ejecuta; no lo es, en cuanto pone a distancia el mundo y cuestiona su validez. En la medida en que se trata de una posibilidad mundana, el hombre puede preguntar por ella antes de acceder a ella; y aún después puede seguirla viendo desde la perspectiva de las exigencias mundano-naturales.

Ahora bien, puesto que la actitud filosófica consiste en poner entre paréntesis la validez de esas exigencias, la filosofía, en la medida en que se trata de una posibilidad mundana sólo puede presentarse como incumplimiento, desengaño y fracaso. Sólo muestra entonces su faceta negadora del orden mundano natural. Pero esa faceta negadora dice tanto de su esencia como la afirmadora; dice lo que *no es* ni puede ser la filosofía: no es cumplimiento de exigencias mundanas, no es nada que sirva fines prefilosóficos.

Por otra parte, desde la actitud filosófica, su revelación como desengaño y fracaso respecto de los fines naturales dice mucho acerca de la filosofía, pero dice más acerca de esos fines. Dice, por ejemplo: “la filosofía es un fracaso ante el mundo natural porque muestra el fracaso esencial de los fines del mundo natural”.

6. Hemos rechazado la legitimidad del preguntar no filosófico acerca de la filosofía. Pero ello nos obliga a replantear la misma cuestión, filosóficamente volvemos a interrogar acerca de la filosofía. 1ª Ya no preguntaremos: ¿qué nos ha dado y qué podemos aún esperar de la filosofía?, sino ¿qué espera y qué exige de nosotros la filosofía? 2ª Ya no preguntaremos: ¿responde la filosofía a los motivos que nos llevaron a ella?, sino ¿responden los motivos [por] que nos adherimos a la [filosofía] a

[sus] exigencias? En suma la cuestión queda planteada en sus verdaderos términos. Y diría así: *¿cómo podemos justificarnos ante la filosofía*?

LUIS VILLORO

COMENTARIOS DE JOSÉ GAOS

GUERRA

Pasaje esencial:

"La filosofía se 'impone' como una 'manera de ser' […] que surge como 'respuesta', 'aceptación', que se constituye en su única justificación […]"

Se quisiera saber en qué consiste esa manera de ser y por qué se impone. Sobre ello, ni palabra en el escrito. Algo, solamente, sobre lo que ello *no es*.

ROSSI

Pasajes esenciales:

"En síntesis, pienso que la única manera de tratar filosóficamente las dos preguntas propuestas es atendiendo no *a los orígenes psicológicos, a las circunstancias peculiarísimas y variadas que nos colocaron 'frente' a la filosofía, sino preguntando directamente por la filosofía a partir de esas características suyas que se nos revelan en la experiencia que tuvimos y tenemos de ella, revelación […] condicionada por la esencia de la filosofía."*

"En filosofía no se sabe primero qué es y luego se la conoce sino que a medida que se la va conociendo se va sabiendo qué es […] esto es asombroso y peculiarísimo de la filosofía; como no lo es menos el entusiasmo, el afán por este misterio."

Se quisiera un esfuerzo por traer a conciencia actual y conceptual la "simpatía y atracción intuitivas", la "afinidad electiva" por la filosofía; por hacer "temáticas" las "características propias de ella" señaladas por la

“indefinibilidad”, la “confusión” acerca de ella; o por comprender si es, y por qué, todo ello inefable —definitivamente—.

URANGA

Parte I de su escrito. Pasaje esencial:

“¿O me equivoco al creer que la filosofía sería —de ser algo— apenas el aceite que baña las bisagras, los goznes del universo? ¿Consiste en algo más que el vaho del mundo? Probablemente sí. Quizás como piensan algunos es el esqueleto, o el sistema nervioso, o la tramoya de poleas o de cordones que mantiene enhiesta la máquina del universo. Pero si es así me resulta un enigma su incapacidad de nutrir, de alimentar, de justificar nuestro paso por esta verde y gris tierra.”

La filosofía ha *pretendido* ser eso. No lo ha *logrado*. Parece, incluso, *imposible que lo logre*. Plantea, pues, el problema de tal *pretensión* esencialmente *frustránea* —que parece concluir, y no poder más que concluir, efectivamente, en un *enigma:* el del puesto del hombre en el cosmos—. Pero al enseñar que el hombre es tal pretensión frustránea, nos enseña mucho de nosotros mismos, aunque no sea todo lo que de nosotros querríamos saber, que es en lo que consiste la pretensión misma. Y tal sería su valor, su interés, su justificación.

Parte II del escrito. Tesis esencial:

“No hay paso de la idea a la vida.”

Este nuevo antiexistencialismo extremo, este novísimo más que hegelianismo, pues que Hegel pasó, de hecho, de la idea a la vida, ya en la *Lógica* misma y no sólo en las filoso-fías de la naturaleza y del espíritu, necesitaría fundamentarse tan nueva como poderosamente. Se quisiera que se lo fundamentase.

Fundamentos que se encuentran en el escrito:

“Entre las ideas de un filósofo y su vida no hay más que relaciones equívocas […] por accidente, por un malentendu, *pura confusión.”*

Las relaciones equívocas, el accidente, el *malentendu,* la confusión, son relaciones; y puede que tan internas a la vida como las contrarias, cuyo peso

en favor de las relaciones entre ideas y vida se quisiera aligerar o desvanecer con ellas. En todo caso, habría que estudiarlas. Se quisiera que se las estudiase.

"Poner en crisis un pensamiento y vivir en crisis no tienen en común sino la palabra crisis."

Admitido que un filósofo puede hacer una crítica de la razón con plena ecuanimidad: la relación entre la crítica y la ecuanimidad es una relación, y puede que vital, que, en todo caso, se quisiera se la estudiase.

"[…] por un momento 'pongamos entre paréntesis' la personalidad de Husserl como pensador y enfrentémonos a las líneas de su diario como si se tratara exclusivamente del documento autobiográfico de un hombre cualquiera."

Suposición que entraña una petición de principio. Supone la posibilidad de separar el pensamiento de la personalidad no pensante del pensador, que es lo que se discute. ¿Cómo enfrentarse, como si se tratara del documento autobiográfico de *un hombre cualquiera*, a unas líneas que empiezan: "Mencionaré la tarea que a mi parecer tengo que resolver en primerísimo lugar *si es que he de seguir llamándome filósofo*" —trasudando angustia por el propio ser— y prosiguen: "Sin haberme aclarado en sus grandes rasgos el sentido, esencia, métodos y perspectivas capitales de una crítica de la razón […] no puedo real y verdaderamente vivir"? ¿Cómo hubiera podido escribir tal un hombre cualquiera y no, exclusivamente, un hombre filósofo desde la raíz de su vida?

"La 'crisis' de que aquí se habla no es una 'crisis' vital sino estrictamente filosófica que encontró sus vías de superación en su propio elemento."

La crisis que encontró su superación, sin duda, en su propio elemento, parece, sin embargo, más auténtica y documentadamente, una crisis vital motivada por una crisis del pensamiento y por la solución de esta crisis en su elemento superada también en la vida. Tales peripecias no pueden acontecerle a un hombre cualquiera, sino únicamente al hombre que es un filósofo —y se quisiera saber por qué o qué es el hombre a quien le pueden acontecer o el filósofo—.

Parte III del escrito. Tres momentos:

– el encuentro con la filosofía como ingrediente del mundo en el sentido del mundo de los salones;

– partiendo de Kant, justificación de la concepción de la filosofía como teoría del mundo, en el mismo sentido; teoría que lograría una cierta plenitud en el existencialismo;

– partida de defunción de tal concepción.

Esta tercera parte cuenta un caso y saca de él una concepción que lo comprende —en un sentido tan contrario al de toda la segunda parte, que se teme tener en esta tercera una refutación de la segunda—.

En todo caso: el que la concepción de la filosofía como teoría del mundo humano no sea "una forma vigente, sino un pasado ya ni siquiera 'inmediato' ", ¿equivale a que sea esto mismo la concepción de la filosofía como producto humano de las características y enseñanzas apuntadas al final de las notas a la primera parte?...

VILLORO

Pasajes esenciales y acotación a cada uno.

"El conocimiento mundano no puede pedir que la filosofía se justifique ante él, cuando aquélla consiste precisamente en un preguntar por la justificación del conocimiento mundano."

Pero la filosofía puede y debe pedirse justificación ante sí misma.

"La vida mundana no puede enjuiciar a la filosofía, cuando ésta consiste precisamente en traer a juicio a la vida mundana."

Pero la filosofía puede y debe enjuiciarse, traerse a juicio a sí misma.

"Si una actitud natural no puede dar razón de la filosofía, la filosofía debe dar razón de una actitud natural."

Y de sí misma, de la actitud filosófica.

"Desde la actitud filosófica debemos, pues, preguntar: ¿por qué se sigue pidiendo a la filosofía que se justifique ante el hombre inmerso en el orden mundano natural? ¿Por qué puede el mismo filósofo seguir preguntando acerca del valor mundano de la filosofía? Ésta sí es una

cuestión filosófica, pues es el filósofo quien se pregunta a sí mismo por los fundamentos de una actitud natural.”

Desde la actitud filosófica debemos preguntar ante todo o sobre todo: ¿cómo se justifica la filosofía ante sí misma?, ¿qué dice el mismo filósofo acerca del valor no mundano, sino propio, de la filosofía? Ésta sí es una actitud filosófica, es la cuestión filosófica fundamental, pues es el filósofo quien se pregunta a sí mismo por los fundamentos de su propia actitud.

“Ya no preguntaremos: ¿qué nos *ha dado y qué podemos aún esperar de la filosofía?, sino ¿qué espera y qué exige* de nosotros *la filosofía?”*

Y ¿qué ha dado y qué puede aún esperar la filosofía de sí misma?, ¿qué espera y qué exige de sí la filosofía?

“Ya no preguntaremos: ¿responde la filosofía a los motivos que nos llevaron a ella?, sino ¿responden los motivos por los que nos adherimos a ella a los […]?”

Y ¿responde la filosofía a motivos propios?, ¿cuáles?

*“La cuestión […] planteada en sus verdaderos términos […] diría así: ¿cómo podemos justificar*nos *ante la filosofía?”*

O más bien así: ¿cómo puede justificar*se* la filosofía ante sí misma?

Suma y conclusión: cuanto más se autarquice la filosofía, tanto más obligada a dar razón *de sí misma*.

JOSÉ GAOS

COMENTARIOS DE RICARDO GUERRA

En los trabajos presentados encuentro dos planos o aspectos: el subjetivo y el objetivo, que me parece deben ser claramente distinguidos. Sobre todo porque en mi opinión es a partir de uno de ellos, el objetivo, que debe continuarse la discusión.

Me ocuparé ahora del plano subjetivo, y más precisamente de este aspecto en la tesis del doctor Gaos, por considerarla “ejemplar” en tal sentido.

Prescindiendo del aspecto objetivo, es decir, de las tesis concretas que acerca de la filosofía sustenta el doctor Gaos, y ocupándome únicamente del aspecto ya indicado, se me ocurren una serie de objeciones que, en realidad, no pretenden otra cosa que el ser sugerencias o comentarios sin pretensión alguna de validez.

Me permito discrepar particularmente, en el trabajo del doctor Gaos, en lo que se refiere a la interpretación que nos ofrece de su particular relación con la filosofía. Esquematizando y resumiendo diría lo siguiente:

La soberbia, el afán de poder, de autoridad, de lucir el saber, etc., me parecen mucho más que motivos fundamentales de una vocación filosófica, consecuencia o si se quiere “deformaciones profesionales” anejas a cierto tipo de actividades. Pueden ser problemas de adolescencia, a los que más adelante por “razones diversas” se les conceda exagerada importancia; pero más generalmente, y sobre todo cuando no hay puntos de apoyo objetivos (obra, poder, éxito, etc.) son deformaciones profesionales. (Ejemplos: algunos profesores normalistas, jesuitas, comunistas, etc.) Cuando hay obra o vocación auténtica, la soberbia se oculta o tiende a desaparecer y creemos que éste es mucho más el caso del doctor Gaos. ¿Por qué se da entonces tal importancia a la soberbia?

Nuestra personal interpretación es la siguiente: me atrevo a pensar que en el caso del doctor Gaos, habría que dar una importancia mucho mayor de la que él mismo le da, a la "catástrofe histórica española". Ésta produce o representa, en el momento quizá fundamental de su carrera filosófica, una crisis radical. Si a esta crisis añadimos otros elementos tendríamos quizá una respuesta a la pregunta planteada. En primer lugar su "escepticismo" frente a la diversidad de sistemas filosóficos (que por otra parte nos parece natural a toda una larga época de formación, tanto mayor cuanto mayor es la penetración y honestidad filosóficas). En segundo lugar su exagerada autocrítica o si se quiere "conciencia escrupulosa".

La catástrofe española representa, afecta, demasiadas cosas, muy especialmente el rompimiento de una comunidad de amistad y de trabajo (filosóficos) que, me atrevo a pensar, en el caso del doctor Gaos era particularmente íntima y fundamental. No era sólo la comunidad o "intersubjetividad" implicada en la República, sino la más estrecha de la Facultad de Filosofía, de Ortega, Morente, etc. El fracaso o rompimiento de esta comunidad (aunado a las "decepciones" subsecuentes) exige o propone una serie de "actitudes" que nos interesa destacar: objetivamente hablando el desarrollo de una auténtica vocación; la enseñanza de la filosofía y la búsqueda de nuevos tipos de comunidad. Pero esto no adquiere suficiente importancia ante los ojos del doctor Gaos, y su autocrítica excesiva y su "escepticismo" lo llevan a asumir actitudes distintas.

La crisis o desgarramiento entre lo "subjetivo" y lo "intersubjetivo" se manifiesta, ante todo, en una exagerada valoración o afirmación de lo primero: la soberbia como motivo fundamental (o entre los fundamentales) de su actividad filosófica y de la filosofía misma; se manifiesta en segundo lugar por la creación o desarrollo de un nuevo tipo de intersubjetividad: Hispanoamérica, que por lo pronto y necesariamente no es más que una comunidad "abstracta".

Pasan los años y como es natural ambas afirmaciones no pueden resistir la autocrítica y se busca entonces una solución (exterior), una motivación neutra: la "inercia" para justificar la dedicación a la filosofía.

Estas actitudes serían pues la manifestación de algo mucho más originario y radical: una vocación auténtica y una crisis fundamental y permanente. La vocación auténtica por la enseñanza de la filosofía, con todo el rigor y honestidad posibles es un hecho evidente en la vida del doctor Gaos. La creación filosófica, la obra filosófica personal (buena o mala, importante o no) nos parece que ha sido obstaculizada o imposibilitada si se quiere por esta "crisis" permanente y oculta que ha venido disfrazándose quizá de escepticismo y de "teorías" acerca de la filosofía.

En cuanto al aspecto "objetivo" —y en esto coincido con los trabajos de Rossi y de Villoro— habría que replantear la cuestión e iniciar la discusión a partir del problema de lo que es la filosofía.

Los trabajos de Rossi y de Villoro me parece que sostienen esta tesis, por lo que en términos generales podemos estar de acuerdo, al menos en lo que se refiere al planteamiento del problema. En cuanto a la tesis de Uranga, no estoy seguro de interpretarla bien, pero me parece que propone la política o la pedagogía social como "sustitutos serios" de la filosofía. Quizá esto implique claramente una idea de la filosofía que entraría también en la discusión "objetiva" de la cuestión.

Negación de la filosofía o afirmación de la misma son, ambas, expresiones "objetivas" de una idea de la filosofía. Es esto lo que en mi opinión debe discutirse. Tanto la tesis del doctor Gaos como las de Villoro, Uranga y Rossi y la mía propia, deben ser precisadas en el sentido de esto que hemos llamado "plano objetivo", y discutir entonces nuestras ideas de la filosofía, sean positivas o negativas.

RICARDO GUERRA TEJADA

COMENTARIOS DE ALEJANDRO ROSSI

1. Observaciones al trabajo del doctor José Gaos

La reflexión acerca de los móviles o motivos personales o subjetivos que llevan a la filosofía, la idea de una teoría de la vocación filosófica, como escribe usted en sus *Confesiones* —reflexión y teoría que se presentan como el único camino para llegar a la esencia de la filosofía, para determinar lo que ella es y perdone usted la formulación tan global—, se basa en un supuesto que a mi entender no ha sido ni suficientemente explicitado ni precisado, si se toma en cuenta su importancia radical. Es el siguiente: el de considerar a la filosofía, o con más precisión, a la metafísica, como una disciplina que no da razón objetiva del mundo sino, fundamentalmente, de sus autores. Carece de verdad universal o intersubjetiva, escribe usted, y se convierte en testimonio antropológico que nos hablará, simplemente, del hombre y de su circunstancia, de la misma manera que las otras creaciones culturales nos enseñan qué es el hombre. Su valor será, pues, el de revelarnos al hombre —y en esta perspectiva le concede usted una importancia mayor al de otras creaciones espirituales—. Ahora bien, aceptada la muerte de la metafísica, de la filosofía, en cuanto disciplina que da razón del mundo, aceptado este hecho como un "dato" indiscutible, se trata de encontrar, entonces, el motivo por el cual se "hace" filosofía. Es decir, se busca el motivo por el cual algunas gentes se dedican a una disciplina decepcionante y frustrante; se busca este motivo porque se "supone" que no puede encontrárselo en lo que la filosofía ofrece, ya que se ha resuelto que dicho ofrecimiento es engañoso y falaz. Quiero decir que la reflexión que usted propone sobre la filosofía, como la única válida y a la altura de los tiempos, se basa en la creencia de que es engañosa en cuanto a

verdad objetiva y que debido a ello lo único que nos resta es considerarla como testimonio antropológico. En resumen el tratamiento de la metafísica en una perspectiva antropológica se basa en la idea de su fracaso, y este fracaso no ha sido explicitado en términos precisos. Solamente aceptando esa idea tiene sentido plantearse el problema de una "psicología de la vocación filosófica" porque se trata de saber, precisamente, qué revela la filosofía del hombre. La perspectiva es antropológica y una vez que se la admite, su manera de plantearse el problema de la filosofía parece justificada y entonces el asunto se reduce a discusiones de detalle.

Me agradaría que se aclarara más, que se discutiera a fondo las razones por las cuales ha decidido usted que la filosofía no tiene valor de verdad objetiva —pues se trata, nada menos, del supuesto del cual parte usted para justificar y plantear una filosofía de la filosofía—. ¿A partir de cuáles criterios se diagnosticó la muerte de la filosofía? ¿A partir del hecho de la pluralidad de las filosofías? ¿A partir del hecho de que no es ciencia, como a veces parece usted insinuarlo (páginas 34 y 35) y en el ejemplo de Hartmann? Creo que esto sería un punto capital e interesante para discutir.

2. Observaciones al trabajo de Luis Villoro

La división tajante que Villoro establece entre orden mundano natural y filosofía y vida filosófica, es ambigua, como también lo son las relaciones que entre ambos términos pretende esbozar. Se nos sugiere una especie de dialéctica que consiste en decir que el mundo natural es distinto al filosófico cuya esencia es, precisamente, la de poner en cuestión al orden natural y que por lo tanto este último no puede tomarse como criterio para juzgar al filosófico, aunque éste sí puede juzgar al natural por ser justamente ésa su tarea. Las "motivaciones personales" serían propias del mundo natural y, por consiguiente, no son ni filosóficas en sí mismas, ni tampoco pueden servir para juzgar el éxito o el fracaso de la filosofía. De lo anterior se concluye que la cuestión auténticamente filosófica sería la

siguiente: “¿qué espera y exige de nosotros la filosofía?, ¿cómo podemos justificarnos ante la filosofía?”

En primer lugar, cabe advertir que con la división entre mundo natural y mundo filosófico se da por resuelto lo que, tal vez, es el problema mismo de estas charlas y reuniones acerca de la filosofía, a saber: las relaciones que pudiera haber entre el orden mundano natural —para utilizar la terminología de Villoro— y la filosofía. Porque es obvio que la filosofía se presenta —al comienzo precisamente— *en* el mundo natural y que *desde éste* se efectúa el tránsito al filosófico. Si se acepta esta observación, o más bien, este hecho, se ve que el problema no se soluciona diciendo que la filosofía al cuestionar el mundo natural le quita a éste derechos para juzgarla, sino que el problema es averiguar, *a)* hasta qué grado se pasa o se transita al mundo filosófico *por* motivos del orden mundano natural —dado que, según dijimos, la filosofía se presenta en el mundo natural—, y *b)* en segundo lugar hasta qué punto estos motivos naturales —que según Villoro serían los “motivos personales”— siguen o no operando como razones últimas para hacer y seguir haciendo filosofía.

En conclusión queda claro que no se trata de que el “orden mundano-natural” enjuicie al filosófico —pues según lo dicho hace unas líneas eso supone la división tajante entre los dos órdenes y el problema es justamente el de si esta separación existe— sino que se trata de puntualizar hasta qué punto estos motivos forman parte de la llamada “vida filosófica”.

Por último quisiera señalar que la pregunta que cierra el trabajo de Villoro —¿cómo podemos justificarnos ante la filosofía?— es, para mí, tan oscura que no me permito ni la más mínima de las observaciones.

3. Observaciones al trabajo de Emilio Uranga

a) En su escrito “Autobiografía y filosofía” Uranga plantea las relaciones que pudiera haber entre ambas. Para él dicha relación es, esencialmente, negativa, ambas parecen excluirse. La autobiografía carece de valor filosófico, la obra filosófica no ha menester de la autobiografía. En algunos

casos, en el de los filósofos concretamente, adquiere importancia por la obra —aunque esta importancia sea, hasta cierto punto, inesencial—. Pienso que el problema está mal formulado. En los términos en que Uranga nos lo propone, y por los ejemplos que cita, parece tratarse de la correspondencia que pudiera darse entre la vida —la vida mundana del filósofo— y su filosofía, para ver en qué sentido la una ayuda a la comprensión de la otra. Ahora bien, es obvio que una obra filosófica no requiere de la correspondiente autobiografía para poder comprenderla, así como el puro relato de los sucesos mundanos —que es lo que Uranga entiende en su escrito por autobiografía— de un filósofo no ha menester de ninguna comprensión cabal de la filosofía del autobiografiado. Ésta es casi una inocentada. Planteado así, el asunto carece de interés. No se trata de "vida" —vida exterior— y obra, sino de investigar qué problemas filosóficos surgen al considerar a la filosofía en relación a sus orígenes en nosotros y, en especial, *qué concepción de la filosofía es necesaria* para que el planteamiento aludido tenga sentido. *Éste es el problema*. Es en este sentido preciso como tiene interés la relación entre autobiografía y filosofía.

b) Acerca de la carta que le dirigió Uranga a usted, nada tengo que decir. Usted es el indicado y no dejaría de ser interesante que nos comunicara su impresión.

c) Sobre los "Episodios de una vida con la filosofía", tampoco tengo nada que decir. Lo único que me queda es lamentar no haber sido introducido a la filosofía por una bella mujer y sí en cambio por un seco y malhumorado jesuita. El consuelo será introducir a bellas mujeres en la filosofía —y vaya una cursilería por la otra…—.

4. Sobre el trabajo de Ricardo Guerra

"Notas provisionales para una idea de la filosofía", no se me ocurre poco o nada, salvo señalar que sería bueno que explicitara los términos fundamentales que utiliza para describir su idea de la filosofía y su situación con respecto a ella. Hago esta observación debido a que utiliza

una serie de palabras —aceptación, imposición, manera de ser, etc.— de uso corriente, rigurosamente entrecomilladas, lo cual parece indicar que tienen un significado que no es precisamente el común y corriente. Mientras no se diga cuál es, nos quedamos a oscuras.

ALEJANDRO ROSSI

COMENTARIOS DE EMILIO URANGA

México, 20 de julio de 1958

Dr. José Gaos:

Ahí van mis impresiones, lo más concisas posible, sobre los documentos.

Guerra: la filosofía es mi vocación, soy yo mismo. Enhorabuena. Confiesa que la idea de la filosofía le es difícil fundamentarla. Entonces ¿por qué sabe con tanta certidumbre que *no* es confesión personal, que no es voluntad de poder, etc.? A la modestia de una ignorancia ha preferido la ignorancia de una modestia.

Rossi: le interesa recomendar cómo preguntar para que sea filosófica la cuestión planteada… pues como está no lo es. ¿Cómo lo sabe? A la indefinición con que se nos aparece la filosofía correspondería la indefinición de su esencia. Nuevamente: ¿cómo lo sabe? La indefinición de la filosofía no tiene que ver nada quizás con la indefinición vivencial de ella. La idea del triángulo no es triangular, la del agua no es húmeda y a la inversa la humedad con que me afecta no quiere decir que tenga con ello la fórmula química del agua. ¡Qué va! A más esta indefinición no es privativa de la filosofía. Deformación profesional. Russell dice lo mismo de la matemática, otros del derecho, etc. Un biólogo, dice Rossi, sabe de qué se ocupa. Un filósofo no. Métase a biólogo y sacará otra impresión. O lea lo que al respecto confiesan: no andan mejor en cuanto a imprecisión de "idea" de la biología. No creo en estas hipótesis: la filosofía, la teología, la ciencia… como agencias con voz y voto hierático sobre la subjetividad.

Villoro: nos recuerda que el filósofo, o la filosofía, no tiene su reino en este mundo. ¿En cuál pues? Beneficia ese rasgo común a los grandes

filósofos que se llama generosidad, desprendimiento, etc., pero lo compromete doctrinariamente. La filosofía pone entre paréntesis el mundo. De acuerdo. ¿Pero qué mundo? Por mundo Villoro no entiende lo que Husserl, sino lo que san Agustín: son los impíos, los carnales, su estado de alejamiento de Dios. ¿Qué tiene que ver con esto la reducción? Si se pone entre paréntesis el ser en el mundo se acaba el hombre. Husserl o Heidegger. Su sermón me parece un *mea culpa*, o catarsis de actitudes mundanas que en otro tiempo le hicieron decir a usted que el Hiperión sufría de *vedettismo.* Para ser filósofo hay que dejar de ser *vedette,* ésta es su "reducción". Por ello traza un cuadro de desesperación final de todos aquellos que se atienen al mundo, a la filosofía como confesión personal, como ambición política, como frivolidad. Tal postrimería les está reservada por mundanos, por malos, por "irreductibles". ¿Cómo se justifica el hombre ante la filosofía? Volviéndole las espaldas cuando viene con tales presunciones. Ante ídolos mejores no se ha humillado el hombre. Conque ante esta hipóstasis exangüe…

Paso a su comunicación: lo que más me sorprende: su idea de la filosofía como saber arcaico. Se me ocurre: ¿por ser arcaico es confesión personal o a la inversa? Inquieta, desazona, ver *reducida* la filosofía a la condición de un muñón o apéndice de una especie desadaptada, en vías quizás de desaparición de este mundo. *Reducción* que a Villoro le convencería por radical… Pero ¿no convive lo arcaico con lo actual? ¿Los canguros con los borregos? ¿Está inexorablemente llamado a desaparecer o puede albergar la esperanza de un estatuto definitivo de coexistencia? En cuanto a amenazas, una guerra atómica se puede llevar por igual a los canguros que a los borregos… Con el saber impersonal y actual "ciencia" puede seguir conviviendo el personal y arcaico de la filosofía. En esta dirección superación de la crisis a mi entender.

Punto segundo. La crisis de la filosofía. Es el punto candente. Sin saber precisar su idea de la filosofía los autores responden rotundamente: no es confesión personal. De modo que la pregunta se vuelve ambigua: ¿crisis de lo que cada uno de nosotros cree que es la filosofía? Dentro de esta cuestión a Rossi le interesaría despejar lo que contiene de filosófico. En Villoro hay

un criterio para calibrar la crisis: es auténtica cuando es desmundanización, desvedettización. A Guerra le interesa mostrar que su vida es justamente filosófica por no ser crítica, sino idílica y ejemplar —¡suprema paradoja!—. Su comunicación me dejó el sabor de un discurso de rotario o de hermano masón con un estilo poético-patético digno de una logia del Gran Oriente.

Filosóficas o no, las comunicaciones me parece que tienen un gran valor por venir de personas de una gran solvencia intelectual. Ojalá prosigan así, son plenamente características.

EMILIO URANGA

COMENTARIOS DE LUIS VILLORO

A LA PONENCIA DEL DOCTOR J. GAOS

En mi ponencia indiqué algunas razones que me hacen pensar que los motivos de acceso a la filosofía no pueden decirnos nada de su esencia. Pero tales argumentos se fundan en una idea de la filosofía que el doctor Gaos no comparte. Por lo tanto, sólo puede ser posible un diálogo si, poniendo entre paréntesis mi idea de la filosofía, trato de colocarme en el terreno del doctor Gaos. Faena, por otra parte, nada difícil; pues si bien puedo pensar que el tema que trata el doctor Gaos no está tal vez planteado filosóficamente, ello no obsta para reconocer su vital importancia e interés personal para todos nosotros de tratarlo con la absoluta sinceridad y buena fe con que el doctor Gaos lo trata.

No es posible discutir cumplidamente todos los temas que la ponencia plantea. En los límites de este comentario inicial sólo cabe señalar algunas cuestiones sueltas, en la esperanza de iniciar un diálogo. Ahí van:

1. A la p. 33.- El autor señala como un motivo el afán de liberación respecto de la religión recibida. Quizás sea ilustrativo indicar que en mí actuó el mismo afán aunque con matiz distinto: era un deseo de liberarme de una forma de religiosidad considerada farisaica y convencional y una esperanza de acceder a una creencia personal auténtica. La filosofía fue primero, para mí, un medio de solución a una crisis específicamente religiosa. Pero en uno y otro caso, la filosofía parece haber tenido idéntica función liberadora: poner en libertad respecto de todos los supuestos y falsas verdades que nos enajenan, con el propósito de abrir el acceso a la verdad propia de cada quien. Tal parece ser un rasgo esencial de la actitud filosófica; lo que puede variar es el tipo de seudo-verdades convencionales

de que libera y el tipo de mundo al que pone en franquía. En todo caso la filosofía tiene una radical función liberadora frente a toda enajenación. ¿No bastaría ésta para justificarla?

2. Pp. 34 y 35.- Parece poco dudoso que el hedonismo intelectual, el deseo de dominio y la soberbia acompañan regularmente la vocación filosófica. Pero quisiera formular dos preguntas:

1ª: ¿No acompañan también (incluso la soberbia que parecería más distintiva, según Gaos, de la filosofía) a toda dedicación cultural? ¿Cabría mayor "soberbia" que la del místico? ¿Mayor hedonismo que el del esteta? ¿Mayor afán de dominio que el del político? ¿Cómo podemos encontrar en esos motivos, rasgos distintivos de la filosofía?

2ª: Con entera sinceridad: ¿No se acompañan esos sentimientos de sus contrarios? Pues ¿no son todos los sentimientos bipolares? Me explico: me parece igualmente frecuente (podría aducir cuando menos mi personal experiencia) que el goce intelectual se acompaña de esfuerzo doloroso, y aun temeroso; y el impulso ascético me parece tan profundo como el hedónico. El afán de dominio se acompaña —en el caso que nos ocupa— con un deseo vehemente por dar con el ser o los principios verdaderos a cuyo servicio podemos alegremente ponernos. La soberbia se acompaña de una necesidad no menos intensa de don de sí, de humilde entrega a la verdad. Y no digamos que estos sentimientos serían propiamente religiosos, pues no parecen serlo más que los otros. En suma: el motivo de autosatisfacción por el goce y el dominio ¿no será acaso el reverso de su contrario: el deseo de servir, de dar testimonio? Y si esto es así, ¿no nos abriríamos a una idea distinta de la filosofía?

3. P. 39.- Metafísica y religión podrían referirse a las mismas entidades (o seudo-entidades) y, con todo, hacerlo según distintos *sentidos*. Por ejemplo, el *ser* tendría en un caso el sentido de "lo que salva" y sería objeto de devoción, temor, etc.; en el otro, el sentido del "fundamento" y sería objeto de conocimiento. Tal vez la metafísica no hiciera sino considerar objetos religiosos bajo nuevos estratos de sentido. ¿Basta eso para condenarla?

4. P. 39.- Sí resultará a todas luces ilegítima de consistir en una "aplicación a objetos religiosos de *métodos* de la ciencia". Pero eso no lo alcanzamos a ver claramente. Entre los métodos de la metafísica y los de la ciencia parece haber una distinción esencial. Los primeros son métodos para trascender lo dado, los segundos se ejercen de modo inmanente a la experiencia.

5. P. 39.- Aun si aceptamos (y lo acepto sin ambages) el fracaso de la metafísica tradicional, ¿no cabría la posibilidad de una ontología que partiera de lo dado (esto eso, cuyo fundamento fuera una fenomenología)? ¿No sería posible una teoría del ente reducida a los límites finitos de la experiencia humana?

6. P. 40.- Aun aceptando el "arcaísmo" de la metafísica, me parece que quedan en pie otros firmísimos valores de la filosofía, además de los que el doctor Gaos señala. A saber:

a) Filosofía como "teoría de la vida buena y bella". Pues aun admitiendo que tuviéramos que renunciar a una axiología y ética puras, el arte del buen vivir no quedaría descartado.

b) Filosofía como teoría general del espíritu, cualquiera que fuera la significación que se diera a ese término. Es decir: filosofía como teoría de las estructuras subjetivas e intersubjetivas que hacen posible el mundo propio del hombre. No podría confundirse con una antropología empírica. Ésta preguntaría por un objeto constituido dentro del mundo, aquélla por el origen y fundamento del mundo humano y, por lo tanto, por su sentido.

7. Todas las críticas dirigidas a la filosofía lo han sido a sus pretensiones de conocimiento, mas no a sus pretensiones de ser una forma de vida valiosa. Aun si suponemos que la filosofía ha fracasado en su pretensión de saber, queda en pie la pregunta, ¿la vida filosófica, esto es, la vida consagrada a interrogar por el sentido del ser y de sí misma y a dar testimonio del bien y la verdad, no es —incluso sin lograr su intento— una vida digna del hombre? Más aún: ¿no es la única vida cabalmente digna de un hombre libre?

8. ¿No tenemos a menudo la sensación de que, en el fondo, este problema es un asunto de decisión personal? Si la filosofía nos parece a

unos totalmente distinta que a otros, ¿no se deberá, más que nada, a nuestra decisión personal ante sus exigencias verdaderas o falsas? En otros términos: ¿no estaremos frente a un problema de prestar o negar *confianza*?

A LA PONENCIA DE R. GUERRA

1. La filosofía se le revela como un "modo de vida" que se impone con carácter categórico. Guerra muestra, justamente a nuestro parecer, la normatividad ideal inherente a las exigencias de la vida filosófica. Con todo, tal parece que esa normatividad se le presentara como una coacción ciega y misteriosa, incapaz de aducir justificación propia. Dice, por ejemplo (pp. 45 y 46): (la filosofía se presenta) "no como una posibilidad que se elige entre otras, con decisión y alegría, sino justamente como 'lo que hay que hacer', 'lo que no puede ser de otra manera', 'lo que nos exige renunciar a…', sin conocer aún el valor o significación de esta renuncia a…". Desearíamos mayor claridad: ¿es posible que la vida filosófica sea normativa sin revelar, a la vez, la inanidad de aquello cuya renuncia exige y el valor de aquello cuya aceptación postula?

2. Aparente paradoja entre la afirmación de que la filosofía no es una "posibilidad que se elige entre otras" y la tesis de que puede rechazarse libremente (p. 46). Quizás Guerra quiera decir que se trata de una posibilidad peculiar entre las demás, pues presenta carácter de necesidad normativa. Esto me parece propio de cualquier posibilidad espiritual. Todas son llamados que exigen una respuesta e imponen una decisión perentoria. Habría que distinguir entre el "llamado" de la filosofía y el de otras posibilidades espirituales. Creemos que eso sería imposible en el terreno en que Guerra se coloca. En lo que tiene de "llamado" o "imposición", la filosofía sólo hace patente la obligatoriedad radical del mundo del espíritu, la cual también se manifiesta en el arte, la religión, etc. Para distinguirla de otros modos de acceso a ese mundo sería menester inquirir por el peculiar modo de respuesta a ese "llamado": las distintas actitudes espirituales serían otros tantos tipos de respuestas al *mismo* llamado.

A LA PONENCIA DE A. ROSSI

Rossi pregunta por el modo como la filosofía se nos presenta, esto es, por lo que parece ser, por su apariencia. Y toda apariencia es ambigua: a la vez muestra y vela lo que aparece. Muestra, en la medida en que está condicionada por la esencia que aparece; vela, en cuanto sigue inmersa en las condiciones psicológicas del sujeto y depende de sus estados cambiantes. ¿Cómo distinguir en ella los "caracteres condicionados por su esencia" (para citar a Rossi)?

Al iniciar nuestro camino, la filosofía sólo se muestra como apariencia; al proseguirlo, vamos sabiendo lo que realmente es. Dice Rossi: "En filosofía no se sabe primero qué es y luego se la conoce, sino que a medida que se la va conociendo se va sabiendo qué es. La paradoja es clara: se llega a saber, real y verdaderamente, qué es la filosofía cuando se tiene una filosofía […]" (p. 54). Se trata, pues, de un tránsito de lo indeterminado a lo determinado, o del *aparecer* al *ser* de la filosofía. Esto es: un paso de lo que la filosofía es *para nosotros* (para el aprendiz de filósofo) a lo que la filosofía es *para sí misma* (para el filósofo). En el camino, la esencia (lo que sea "real y verdaderamente" la filosofía) no está dada, y, con todo, se muestra parcialmente en la apariencia. La esencia actúa, pues, como una *idea* en sentido kantiano. La idea de la filosofía como un saber fundado en sí y para sí mismo actúa como meta regulativa del proceso. Sin ella no explicaríamos cómo podemos distinguir los caracteres del aparecer que están condicionados por la esencia. Todo progresar en filosofía supone una progresiva revelación de la filosofía tal como es en sí y para sí misma. Así, la idea de la filosofía como saber fundado y justificado en sí es, *por lo menos,* una necesidad *subjetiva* que hace posible la dedicación a la filosofía.

¿Cuándo sabe el filósofo que ha alcanzado la filosofía? Cuando ésta se le impone necesariamente, esto es, cuando ya no aparece condicionada por los intereses de nuestra vida personal. Tal parece comprender Rossi al decir: "una vez 'metido', por así decirlo, en la filosofía, no se acepta ya la posibilidad de no creer filosóficamente en ella" (p. 54). En efecto, el único criterio posible para saber si estamos en posesión de la filosofía es que su

aparecer responda a lo que es en sí y para sí misma. Entonces se muestra necesaria e impone sus exigencias. La filosofía se ha revelado en su esencia en el momento en que un "demonio interior" la impone.

Esto es propio de toda actitud espiritual. El mundo del espíritu coacta, obliga; es autofundado y autosuficiente. Sólo hemos llegado a él cuando lo reconocemos como tal. Semejante es la experiencia del artista, quien sólo accede al arte cuando se sabe intérprete de una armonía sujeta a *sus* propias leyes, cuya necesidad se le impone y le obliga a expresarla. Análoga la experiencia de la fe religiosa, etcétera.

En resumen: la ponencia de Rossi sugiere que el tránsito a la actitud filosófica consiste en: *1)* paso del aparecer para nosotros de la filosofía a su ser en sí y para sí; *2)* paso de la apariencia del espíritu como condicionado, a la realidad del espíritu como incondicionado.

A LA PONENCIA DE E. URANGA

"Carta al doctor Gaos"

Se trata de una página literaria que no toca propiamente el tema del seminario. No cabe comentario.

"AUTOBIOGRAFÍA Y FILOSOFÍA"

Entre las ideas y la vida de un filósofo, dice Uranga, sólo hay relaciones equívocas y accidentales (p. 59). La verdad es que fácilmente podríamos señalar ejemplos en que esas relaciones parecen unívocas y esenciales. Sócrates, Descartes, establecen un lazo preciso entre los principios de su filosofía y un acontecimiento decisivo en sus vidas; y hasta podríamos recordar casos en que el orden y secuencia de los filosofemas parece

corresponder casi punto por punto a la serie de vicisitudes personales: Kierkegaard como ejemplo típico.

El problema parece mal planteado. No se trata de saber si el orden de una filosofía corresponde *realmente* al de una vida; no se trata de averiguar las relaciones "entre dos mundos" (p. 59), ambos reales. Se trata de saber si los principios *ideales* en que se funda el concatenamiento de las proposiciones filosóficas corresponden o no a los principios reales que regulan los avatares vitales del filósofo.

Al plantear el problema anunciamos su respuesta. Entre el orden biográfico y la secuencia de los filosofemas puede haber un paralelismo estrecho en la esfera de los hechos reales y su sucesión temporal. Pero ese paralelismo nada dice de una relación de dependencia. En efecto: lo ideal no está fundado en lo real, las relaciones de fundamentación y engarce que prestan su forma a una filosofía no pueden confundirse con las relaciones de sucesión y dependencia que vinculan las vicisitudes de la vida. La independencia entre ambos órdenes no se muestra empíricamente, en el campo de los hechos biográficos, como Uranga pretende hacer, sino que resulta *a priori* del simple análisis de los caracteres esenciales de uno y otro orden.

"Episodios de una vida con la filosofía"

Aquí se juega a hablar de filosofía, y Uranga tiene sin duda las cualidades más apreciables de un buen jugador: inteligencia y tono festivo. ¿Qué mejor, entonces, que el florilegio literario para mantener el juego de los límites de la amenidad y el buen concierto? Sobre todo, no nos pongamos serios: ¿hay algo menos inteligente que la gravedad? Todo puede servir de pretexto para el juego feliz de la invención literaria. La propia biografía en lugar primero. ¿Pues, cuál es, en verdad, la vida auténtica? ¿La que impone una ciega realidad o la que responde a mi actual proyecto?

Todo ello es muy divertido, e ilustrativo además. Pues Uranga nos muestra que entre una actitud psicológica y el objeto al cual se refiere puede

haber relaciones de contrariedad; de tal modo que los motivos de acceso a un tipo de vida pueden ser exactamente los opuestos a los caracteres de ésta. La actitud esteticista con que dice haber llegado a la filosofía consiste en tomar frívolamente un asunto de gravedad. Que tomar frívolamente un asunto ligero no fuera signo de buen gusto sino de simple y llana jovialidad. La elegancia del *snob* se demuestra en reaccionar con ligereza ante un asunto que todos saben serio. Así manifiesta su superioridad y libertad frente al valor. El esteticista, al asumir una actitud frívola ante la filosofía, apunta al valor y seriedad de la filosofía.

LUIS VILLORO

RESUMEN DE JOSÉ GAOS

I. VIDA Y FILOSOFÍA

A. *Observaciones críticas sobre el planteamiento o la resolución del problema*

1. a) Petición de principio (Gaos a Uranga, p. 77, ap. 4; Rossi a Villoro, p. 86, ap. 2).

2. b) No se trata de la relación entre dos mundos reales, sino entre principios ideales y reales (Villoro a Uranga, p. 100, ap. 2). Mala interpretación de Villoro por Uranga, quien coincide con Villoro en la separación de lo ideal y lo real (Gaos verbalmente a Uranga). *Cf.* lo que sigue aquí.

3. c) Incomunicación de filosofía y mundo (Uranga a Villoro, p. 91, ap. 1). Contradicción entre este reproche de Uranga a Villoro y la tesis del propio Uranga "no hay paso de la idea a la vida" en "Autobiografía y filosofía" (Gaos verbalmente a Uranga). *Cf.* lo que sigue aquí.

4. d) Las ideas no tienen las propiedades de sus objetos (Uranga a Rossi, p. 90, ap. 3).

5. e) No se trata de vida y obra, sino de qué concepción de la filosofía es necesaria para poder considerar la filosofía en relación a sus orígenes en nosotros (Rossi a Uranga, p. 88, *in fine*).

6. f) Se trata del paso a la filosofía por motivos mundanos y de la persistencia de éstos en aquélla después del paso a ella (Rossi a Villoro, p. 86, *in fine*).

B. *Ideas positivas sobre la relación entre vida y filosofía, preferentemente en un principio, y crítica de algunas de ellas*

7. a) Lo irracional de o en la vocación filosófica y de o en la filosofía misma (espíritu de los dos escritos de Rossi en la interpretación verbal de Gaos).

8. b) La indefinición con que se presenta la filosofía no es vivencial, ni privativa de la filosofía (Uranga a Rossi, p. 90, ap. 3).

9. c) El espíritu en general y la filosofía en especial como ideas en el sentido kantiano (Villoro a Rossi, p. 98, ap. 2; p. 99, ap. 2).

10. d) Normatividad u obligatoriedad del espíritu en general y de la filosofía en especial (Villoro a Guerra, p. 97, ap. 2).

11. e) Necesidad de que la filosofía se autojustifique tanto más cuanto más autárquica se la conciba (Gaos a Villoro, *passim*).

12. f) Se trata de una decisión de confianza (Villoro a Gaos, p. 96, punto 8).

13. g) El criterio distintivo de la filosofía no sería el de "desvedetización" (Uranga a Villoro, p. 91, ap. 1).

14. h) Las relaciones entre filosofía y vida son equívocas (Uranga verbalmente).

II. Concepto y justificación de la filosofía. Ideas positivas aportadas y que desarrollar o criticar

15. a) Los métodos de la metafísica, métodos para trascender lo dado; los de la ciencia, inmanentes a la experiencia (Villoro a Gaos, p. 95, punto 4).

16. b) Metafísica y religión podrían referirse a las mismas entidades, pero con distinto sentido (Villoro a Gaos, p. 95, punto 3).

17. c) La soberbia, la dominación y el hedonismo no serían privativos de la filosofía y se acompañan de sus contrarios (Villoro a Gaos, p. 94, punto 2).

18. d) Hay que precisar el concepto de “crisis” de la filosofía (Uranga a Gaos, p. 92, ap. 2).

19. e) Hay que precisar y fundamentar el fracaso de la metafísica. Criterios posibles: la pluralidad de metafísicas; el carácter no científico de la metafísica (Rossi a Gaos, p. 86, ap. 2).

20. f) Influencia posible de las crisis políticas (Guerra a Gaos, pp. 82 y ss).

21. g) La filosofía, producto arcaico y confesional de la cultura, podría seguir coexistiendo con la ciencia actual y futura e impersonal (Uranga a Gaos, p. 92, ap. 2 y p. 3).

22. h) Posibilidad de una ontología fenomenológica o inmanente (Villoro a Gaos, p. 95, punto 5).

23. i) Posibilidad de una filosofía del espíritu, pero no como una antropología empírica (Villoro a Gaos, pp. 95-96, punto 6b).

24. j) Posibilidad de la filosofía como forma de vida y arte de vivir (Villoro a Gaos, p. 95, punto 6a, y p. 96, punto 7).

25. k) Función liberadora de la filosofía (Villoro a Gaos, p. 93, ap. 1, *in fine*).

26. l) Sustitución de la filosofía por la política y la pedagogía social (interpretación verbal por Villoro del final de “Autobiografía y filosofía” de Uranga).[1]

1. Insisto en que la cuestión es si pueden separarse la personalidad y el pensamiento o la obra. Y en que por ello no puede partirse de la separación ni de la inseparabilidad. Únicamente podrá concluirse en una de las dos tesis. Concedo que pensamiento u obra y personalidad pueden estudiarse cada una por sí en buena parte. Pero la parte, por ser buena, no dejará de ser parte. La cuestión es, repetiré en términos algo distintos, si no habrá que pasar de la personalidad a la obra, o de ésta a la personalidad, para dar cabo a un estudio lo más completo posible.

2. Lo mismo digo de la separación entre lo ideal y lo real, que no es más que la de la personalidad y la obra en términos más generales y abstractos. Añado que los términos mismos de “real” e “ideal”, en cuanto que entrañan

una interpretación filosófica, deben usarse con cautela crítica e incluso someterse a una revisión crítica.

3. Lo mismo digo de la incomunicación entre la filosofía y el mundo. Es la misma separación de los números anteriores en otros términos.

4. Parece una evidencia fenomenológica utilizable en la revisión crítica y estudio a fondo de la distinción y relación entre lo real y lo ideal, la personalidad y el pensamiento o la obra, el mundo y la filosofía. Pero los términos de "ideas" y "sus objetos" llaman la atención sobre un punto importante para tal estudio: lo ideal está en una doble relación con lo real: con sus objetos y sus sujetos. En lo mentado en los tres primeros números, parece tratarse de lo ideal y sus sujetos; en lo mentado en este número, se trata de lo ideal y sus objetos. Cuidado, pues, con la confusión en el repetido estudio. En él habrá que considerar, si ha de ser lo más completo posible, la doble relación de lo ideal con lo real. En referencia a la filosofía, el punto lleva al importantísimo de la circulación entre el sujeto y el objeto, que es objeto para el sujeto, que es objeto parcial suyo, del objeto total.

5. Yo creo que sí se trata de vida y obra, una nueva pareja de términos para los mismos de los números anteriores. La concepción de la filosofía necesaria para poder considerar la filosofía en relación a sus orígenes en nosotros, sea la que sea, será una concepción de la filosofía en relación a nosotros, una concepción de la relación entre la filosofía y nosotros, que es la cuestión a que se viene haciendo referencia desde el principio.

6. Se trata del paso a la filosofía y de la persistencia en ella. Si por motivos mundanos, lo que supone comunicación entre mundo y filosofía, o por motivos puramente filosóficos, lo que supone la reclusión de la filosofía en sí misma y la existencia dentro de ella *ab initio* o un salto absoluto a ella, sigue siendo la misma cuestión.

1-6. En los seis números anteriores no se hace, pues, más que plantear la misma cuestión en términos más generales y abstractos, más especiales y concretos: real-ideal; personalidad y pensamiento u obra; vida y obra; mundo y filosofía; nosotros y la filosofía. Únicamente se ha ganado una advertencia fenomenológica-metodológica: atender a la doble relación de lo ideal con lo real, en general y especialmente en la filosofía.

7. Entraña una advertencia no menos importante. De lo irracional verdaderamente tal, no habrá manera de dar razón. Atención, pues, a los límites de ésta. En otros términos: en el estudio de la distinción y relación entre lo real y lo ideal, la filosofía, sus objetos y sus sujetos, habrá que mirar de reojo crítico a los límites de la posibilidad de estudiar tales distinción y relación, de dar razón de ellas. La filosofía ha llegado a reconocer los límites de la razón. ¿Quiere decir los de la razón en general, pero no los de la filosófica, que sería ilimitada? No, sino los de la razón en general, por reconocer los de ella misma, que se reconoce a su vez la cima de la razón en general. En la crítica kantiana, la razón filosófica reconoce los límites de la razón en general al reconocer los de sí misma como razón metafísica.

8. Me parece que hay que distinguir y matizar en cada uno de los dos puntos. La indefinición con que se presenta la filosofía no es privativa de ésta: con que se presenta al pronto, no: ninguna disciplina, quizá nada, se presenta o haya presentado, defini*ble* de buenas a primeras, aunque la didáctica presente de buenas a primeras definiciones de lo ya defin*ido*, a reserva de tener que ponerse inmediatamente a explicarlas; pero en la forma de seguir presentándose, sí parece haber una diferencia notoria entre la definibilidad de la filosofía y la de otras disciplinas: en éstas se llega a definiciones aceptadas por todos los sujetos y en filosofía no, dicho *grosso modo* por el momento, pues la cuestión es prácticamente toda la cuestión. La indefinición con que se presenta la filosofía no es vivencial: no, en cuanto que lo correlativo de la definición pertenezca al mismo plano ajeno a las vivencias que la definición misma —otra vez la cuestión de lo ideal y lo real—; pero sí, si el estudio de esta cuestión exhibe alguna relación entre las vivencias e incluso las definiciones, no se diga la indefinición de los objetos de éstas. Es también un punto particular de la racionalidad o irracionalidad mentada en el número anterior.

9. En vista de un fenómeno como éste, de que en la filosofía no se llegue a una definición de ella como en otras disciplinas, puede preverse que la filosofía en especial y el espíritu en general sean ideas en sentido kantiano, como posible conclusión del estudio todo a que se refieren las

observaciones de estas páginas; pero por ahora nada más que preverse tal posible conclusión, aunque no quepa dudar de que el hecho de que la filosofía haya tenido hasta hoy la historia que ha tenido es una fuerte razón en favor de la subida probabilidad de la conclusión. La *Crítica de la razón pura*, que acaba con la doctrina de las ideas en su sentido, empieza con la famosa referencia a los muy diferentes caminos históricos de la ciencia y de la metafísica.

10. Es un aspecto de la cuestión de la relación entre lo ideal y lo real en general y del caso especial de la filosofía: el de si tal relación es en algún aspecto, a su vez, la relación de una norma ideal con un sujeto real obligado por ella.

11. Se supone una solución de la cuestión en el sentido de la reclusión de la filosofía en sí misma mentada en el número 6. No se puede partir de la afirmación de tal reclusión, sino, a lo sumo, de su exhibición fenomenológica. Mostrada la reclusión, como fenómeno inicialmente exhibido, o como conclusión de una investigación de la cuestión de las relaciones entre lo ideal y lo real, especialmente en el caso de la filosofía, o en el fenómeno exhibido se exhibirá su propia y autárquica justificación, o a lo largo de la investigación se habrá hecho esta justificación —o después de exhibido el fenómeno, o de concluida la investigación, habrá que hacer tal justificación, o que reconocer que la filosofía es injustificable en absoluto, o que la irracionalidad señalada desde el número 7 va muy más allá, o empieza muy más acá—. En todo caso, hay que partir una vez más, de la relación entre la filosofía y lo demás —aunque sólo sea para exhibir inmediatamente que no tiene ninguna—.

12. El decidirse por la filosofía en virtud de una confianza en ella —hay que sobrentender, no fundada por ella misma, pues para que fuese fundada por ella misma habría que haberse familiarizado con ella habiéndose decidido a ello o por ella antes de la fundación de la confianza en ella por ella misma— es la vocación filosófica misma, que se trata de desentrañar. Ese atractivo que hace profesar una disciplina antes de que ella misma haya podido justificarlo suficientemente, es general a todas las vocaciones. Se trata, pues, de especificar el de la filosofía.

13. Es posible que un filósofo pueda ser una *vedette*. Parece, incluso, seguro que en algún sentido lo es todo filósofo. El estudio de la distinción y relación, una vez aún, entre la filosofía y lo demás, dirá la última palabra que aquí pueda decirse.

14. En vez de afirmar ya que las relaciones entre filosofía y vida son equívocas, mejor generalizar y añadir una advertencia metodológica más a las anteriores: que en el estudio de las relaciones entre lo real y lo ideal en general, y en especial entre la filosofía y lo demás, que son nuestra cuestión, tener presente, por lo útil que podría ser, la distinción entre univocidad, equivocidad y analogía.

7-14. Resultado conjunto. Un planteamiento y replanteamiento de la misma cuestión en distintos términos, de los que en definitiva parecen mejores, a la vez por su generalidad y por su referencia al caso especial de nuestro interés, son: lo real y lo ideal en torno a la filosofía.

Tres advertencias metodológicas para tenerlas presente en el estudio de la cuestión: atender a

– la doble relación de lo ideal con lo real, objetivo y subjetivo,

– la univocidad, la equivocidad o la analogía de las relaciones,

– los límites del dar razón y de la definibilidad.

Y cuatro puntos que tocar o sobre los cuales concluir en el estudio de la cuestión:

– Lo específico de la vocación filosófica.

– El aspecto normativo de la relación ideal-real.

– El *vedettismo* del filósofo.

– La idea en sentido kantiano.

15. En todo caso, los métodos de la metafísica son, por definición, por la definición misma de ésta, métodos para trascender lo dado. Ahora, o son científicos, o no lo son. Hay filosofías para cada término de la disyuntiva: racionalistas e irracionalistas, *grosso modo*. Si son científicos, Villoro parece conceder que son inválidos, o pensar que la metafísica tiene métodos propios, que no serían científicos. Lo que yo he llegado a pensar es que los métodos de la metafísica, o para trascender lo dado, sean científicos o no, no logran trascender lo dado más que en un pensamiento sin posible

verificación de validez para todo sujeto posible, que es lo que ya concluyó Kant. Pero de Kant acá se ha progresado en el conocimiento de los "motivos", que no "razones", por los que el hombre trasciende lo dado en un pensamiento sin posible verificación de validez para todo sujeto posible. Lo que sobre este punto pienso es que el hombre "concibe" la inexistencia y la existencia infinita como un Ente infinito que es un Bien infinito, porque "vive" el mal y el bien, y este vivir tal es la constitución radical de la naturaleza humana y un dato último o constitutivo a su vez del problema del puesto del hombre en el cosmos, en cuya insolubilidad racional reconoce el hombre el límite de su razón. En cuanto a la falta de validez para todo sujeto posible de semejantes concepciones, me la explico, primero, por concebirlas como antinómicas, en el sentido de presentarse en parejas de conceptos entre los cuales no es posible ni elegir, ni abstenerse de elegir, por puras razones, sino decisivamente por motivos irracionales; y más amplia y radicalmente, con una división de los objetos en abstractos y concretos, intersubjetivos y subjetivos, que he presentado en algunas de mis publicaciones. Sobre ella y sobre todo lo anterior me explico sistemáticamente en el libro *De la filosofía*, que confío aparezca en estos próximos meses.

16. Es un hecho que religión y metafísica se refieren a las mismas entidades, por ejemplo supremo, Dios. Si se acepta que la metafísica se refiere a Dios con métodos científicos, la metafísica resulta una presunta ciencia del objeto más propio de la religión que se revela, de acuerdo con lo dicho en el número anterior, como una seudociencia. Si la metafísica no se refiere a Dios con métodos científicos, sino irracionales, habría que distinguir entre las relaciones religiosas con Dios y la relación metafísica irracional con Él, lo que resultará, como mínimo, sutil.

17. La soberbia, tal como se la entiende corrientemente, no sería privativa de la filosofía; pero yo me esforcé, en días ya lejanos, por mostrar fenomenológicamente que, bien deslindado y descrito el fenómeno, sería privativa de la filosofía. En los filósofos, caben juntas filosofía y humildad, como, digamos, en santo Tomás; pero no en lo que de filosofía pura haya en ellos. He escrito que santo Tomás no pudo escribir con sentido el título

Utrum Deus sit, sin ser ateo condicional en aquel instante. Diré ahora que no pudo ser ateo condicional en aquel instante sin ser en el mismo instante soberbio en el sentido que traté de fijar fenomenológicamente en el esfuerzo aludido. En lo real se da lo contradictorio. Que lo anterior entraña una cierta distinción entre esencias y realidades, lo concedo. En cuanto a la dominación, entendida como aneja a la soberbia, valdría lo que de ésta acabo de indicar, *mutatis mutandis*. En cuanto al hedonismo, no pienso que sea privativo de la filosofía, sino que cierto hedonismo es "motivo" de ciertos actos y ciertas actitudes en relación con la filosofía, y reconozco que se acompaña en continuidad con tales actos y actitudes, de más de un contrario: remordimientos de conciencia, aburrimiento…

18. Hay que precisar el concepto de "crisis" de la filosofía. En efecto. Entiendo por crisis de la filosofía la crisis de la metafísica: crisis histórica de ella por razones y motivos del tipo de los aducidos en el número 15, que al darse en los individuos constituyen sendas crisis individuales de la metafísica, y que me parecen reiterarse desde Kant tanto y tan predominantemente, como para pensar que la historia de la filosofía se divide en dos edades, kantiana y prekantiana, la primera predominantemente metafísica y la segunda predominantemente de crítica, o de crítica de la metafísica, y de filosofía de la filosofía en el sentido de tal crítica y de la ampliación y el ahondamiento de ella en la dirección de la busca de los motivos de la dedicación a la metafísica, de sus raíces en la constitución del hombre o naturaleza humana.

19. Hay que precisar y fundamentar el fracaso de la metafísica. También. Pero creo haberlo hecho ya, en el grado puramente indicativo en que es posible en estas hojas, en el número 15. Y se verá que acepto el criterio de la pluralidad de metafísicas y el del carácter no científico de la metafísica, en apretada conjugación: la metafísica no tendría carácter científico porque los métodos de la ciencia no son para trascender lo dado, y el empleo por la metafísica de métodos científicos y métodos peculiares de ella, o lo que es lo mismo, ningún intento de trascender lo dado llega a más que a pensamientos sin posible verificación con validez para todo sujeto posible, o sea, a la pluralidad de las metafísicas.

20. Las crisis políticas influyen en las filosóficas. Han influido en las de la metafísica. Personalmente, hace ya muchos años que al distinguir vocación, profesión, decepción y obstinación filosóficas, distinguí la decepción en varias, una de ellas precisamente la política: la impotencia política de la profesión filosófica, de la filosofía, singularmente de la metafísica. También hace ya los mismos años que asocié la posición antimetafísica a una posición antirreligiosa asociada a su vez a una posición política tomada por reacción contra la clase social de mis educadores. Sobre todo lo cual he vuelto, aunque sólo por vía de insinuación o alusión en mis recientes *Confesiones*. El problema era para mí insertar sistemáticamente tales relaciones entre filosofía y política en mi filosofía de la filosofía, y para mí pienso haberlo resuelto.

21. La filosofía, producto arcaico y confesional de la cultura, seguirá coexistiendo con la ciencia actual y futura e impersonal —por inercia histórica, como por ésta vendría coexistiendo ya—. Pero no se trata de la pervivencia por inercia de algo sin derecho ya a la vida, sino de la pervivencia en virtud de este derecho. La negación de este derecho es lo que representan las ideas que he acabado por hacerme de la metafísica. Lo que a mí me parece, es que la metafísica ya no tiene derecho a sobrevivir más que como objeto de un estudio de ella parejo al que la ciencia y la filosofía de la cultura hacen de otros productos de ésta, por arcaicos que sean y extintos que estén, y por razones parejas a aquellas por las que se estudian estos otros productos: conocimiento del pasado humano y del hombre por medio de él, valores educativos de tal conocimiento y aun de los productos objeto de él, valores estéticos u otros de estos productos, a pesar de su arcaísmo, como, por ejemplo, los de la epopeya homérica. Que estos valores dan a los productos que los tienen una peculiar actualidad, no lo niego.

22. Las partes de ontología fenomenológica e inmanente que hay ya en la filosofía, me parecen partes de ella con plena valía. Una ontología tal la he defendido siempre y hasta cultivado a mi medida. Pero aunque haya sido utilizada por la metafísica, no puede confundirse con ésta. En general, pienso que hay que distinguir, y haber por mi parte distinguido entre la

metafísica, y el resto de la filosofía, mezcolanza que va de ciencias en el más estricto sentido, como la lógica matemática, hasta disciplinas cuya distinción respecto de las ciencias humanas, por ejemplo, la sociología y la filosofía de la sociedad o la ciencia y la filosofía del arte me parece bizantina. La crítica hecha en lo anterior ha tenido presente como objeto de ella la sola metafísica, en forma suficientemente expresa, si no me engaño.

23. Una filosofía del espíritu que no sea una antropología empírica, si se toma este último término con la debida amplitud, que abarca, además de lo sensible, lo ideal, en el sentido del verdadero positivismo de Husserl, sería una metafísica, de la que valdría lo que valga de lo dicho en estas hojas acerca de la metafísica en general. Si tomando el calificativo de empírica restringido a lo sensible, o incluso a lo físico, se piensa en el espíritu como entidad no física, e ideal, en todo caso inmanente, una filosofía de él sería parte de la ontología a que se ha referido el número anterior, en la que entraría indudablemente la cuestión de la distinción y las relaciones entre lo real y lo ideal, asunto inicial de estas hojas.

24. La filosofía como forma de vida parece cosa muy distinta según se piense en la metafísica o en otras disciplinas filosóficas. La vida teorética o contemplativa por excelencia, al lado de la religiosa y en las sabidas conexiones con ella, ha sido la del metafísico. Con esta forma de vida y la psicología y antropología de su sujeto me he ocupado muy insistentemente a lo largo de mi vida profesional, desde los ya lejanos cursos sobre la vocación, la profesión, la decepción y la obstinación como etapas de la vida filosófica hasta las recientes *Confesiones*. La vida teorética o contemplativa más en general es común con el filósofo al científico, pero no por ello, precisamente, menos digna de estudio. Un arte de vivir fundado en la antropología filosófica ametafísica es mi más reciente preocupación, según he dado prueba de ello en mis últimos cursos de antropología filosófica.

25. Una función liberadora es ejercida por algo que libera respecto de algo de lo que libera. La función liberadora de la filosofía respecto de la religión, y más en general respecto de la cultura toda dentro de la que nace y se forma un sujeto, es un hecho histórico, que bien puede seguir en el futuro: el conocimiento de la misma metafísica, no a pesar de su arcaísmo,

sino precisamente en su arcaísmo, puede liberar de la fe en muchas cosas que no la justifican. La filosofía no metafísica puede seguir haciendo espíritus libres en el mismo sentido que la ciencia.

26. La sustitución de la filosofía no metafísica por la política y la pedagogía social no me parece más posible que la sustitución por éstas de las demás disciplinas y ciencias humanas, por no decir las naturales.

Ahora me parece que debo decir algo, aunque sólo sea lo mínimo posible, por mor de la brevedad, sobre los cuatro puntos que tocar y las tres advertencias que tener presente, según el resultado conjunto de los números 1-14.

A) Lo específico de la vocación filosófica lo veo en los motivos de la metafísica mentados en los números 15 y 17. La articulación de la soberbia con la radical constitución moral del hombre es para mí la articulación exactamente de esta constitución moral con la razón. La soberbia sería la conciencia de la superioridad intelectual. La inteligencia es el ápice de la razón en que ésta concibe los conceptos categoriales "principales" o "principescos". Estos conceptos son los metafísicos principales a su vez, cuyo origen encuentro en la constitución ética del hombre.

B) El *vedettismo* del filósofo es la degradación de la soberbia del príncipe de los principios en la vanidad.

C) La relación de lo real y lo ideal, su índole unívoca, equívoca o análoga, su aspecto normativo, es cuestión demasiado compleja para poder tratarla aquí al par íntegra y concisamente. Al referirme en el número 15 a la relación entre los conceptos metafísicos y sus motivos irracionales, he tocado el punto más alto u hondo de ella e insinuado mi manera de verlo.

D) Los límites del dar razón metafísica de las cosas son los de la metafísica misma. Los límites del dar razón de la metafísica misma plantean la siguiente cuestión, latente en todo lo anterior: es un lugar común decir que toda crítica de la filosofía es filosofía. Pero la crítica de la metafísica ¿será metafísica o filosofía no metafísica? Si fuese lo segundo, habría una crítica de la metafísica que podría ser científica. Pero a mí me parece que, aunque la crítica de la metafísica no sea metafísica, tampoco es

exactamente ciencia. El planteamiento del puesto del hombre en el cosmos, el reconocimiento de los límites de su insolubilidad, el reconocimiento de los límites de la razón humana, bien pudiera ser una de las antinomias definidas en el número 15.

E) La definibilidad de los objetos es también cuestión complicada. Definiciones por el género y la diferencia no podría haberlas más que de una realidad constituida en individuos de especies y géneros. La realidad histórica, humana, me pareció durante algún tiempo no tener tal constitución. Más examen me trajo a otras conclusiones. En la medida en que sea cogitable, es toda realidad de constitución eidética, sea por sí o por obra del pensamiento, porque éste no puede pensar más que mediante conceptos universales e individuales; pero no todos estos conceptos o sus objetos son igualmente intersubjetivos o subjetivos. Estas ideas son parte de las relativas a los objetos abstractos y concretos aludidas en el número 8. Así, es posible definir la filosofía por género y diferencia pero en definiciones subjetivas.

DICTAMEN DE PUBLICACIÓN, POR LUIS VILLORO

En mi opinión, el libro no podría publicarse sin hacerle, como mínimo, las siguientes correcciones:

Primera sesión:

1. Incluir un prólogo donde se indique el tema del seminario y la forma en que se desarrolló.

2. Pedirle a Uranga que retire su "Carta al doctor Gaos". Se trata de un trabajo literario que no trata del tema del seminario ni está de acuerdo con el espíritu de los otros trabajos. Suprimir toda alusión posterior a ese trabajo.[1]

Segunda sesión:

1. Pedirle a Rossi que remplace la palabra "cursilería" en la p. 89 por otra menos sarcástica.

2. Pedirle a Uranga que suprima todo el parágrafo dedicado a Guerra en la última página.

3. En el "Resumen" presentado por el doctor Gaos:

a) Errata en el punto *A, b):* dice "de Villoro por Uranga"; debe decir "de Uranga por Villoro".

b) Suprimir el punto *B, g):* La alusión a mi supuesto *vedettismo* no tiene obviamente ninguna base en el trabajo presentado por mí. Si se incluye, habría que incluir otras alusiones meramente personales como: la "frivolidad" en la filosofía (reproche mío a Uranga); la "influencia de las mujeres hermosas en la filosofía" (notas de Rossi a Uranga), etc. Creo que en los temas generales no deben entrar ninguna de esas observaciones personales, sin base objetiva en el texto presentado, y que sólo pueden

admitirse como rasgos de humor (bueno o malo), como sazón literaria, pero no como temas sujetos a una discusión general.

c) Suprimir el punto II, 1: por la misma razón. Tampoco el texto de Uranga da base explícita para la introducción de ese tema. Otra errata: dice: "Villoro", debe decir: "Guerra".

Tercera sesión:

1. Pedirle al doctor Gaos que precise los incisos a que se refieren cada una de las notas. Pedirle que suprima las notas 13, 26 y *B* por hacer referencia a puntos cuya supresión se pide arriba. (Aquí se ve cómo, de no suprimir esos puntos, dan lugar a una discusión sobre una tesis que nadie ha sostenido en el seminario.)

2. Pedirle a Uranga que suprima lo siguiente de su trabajo, demasiado extenso:

a) El "Guión sistemático". Su objeto es plantear bases para proseguir con la discusión. Puesto que ésta termina aquí, carece ya de función y no tiene objeto para el lector.

b) El punto *B*, *g)* de sus "Observaciones": por tratar de un punto cuya supresión se pide arriba y ser, además, injurioso.[2] El punto II, 1: por tratar también de otro punto cuya supresión se pide arriba.

c) La primera parte de esas "Observaciones" debe conservarse. No así la segunda parte que consta de objeciones a las objeciones presentadas por los demás. Aquí se suscitan nuevas objeciones de Uranga que exigirían una respuesta por parte de los miembros restantes del seminario. Una de dos: o se permite que los demás miembros respondan a las objeciones con nuevas objeciones (las que pedirían nuevas objeciones a esas objeciones); o tiene a bien Uranga suprimirlas para restaurar el equilibrio perdido.

d) De las "Observaciones a Gaos". Las notas 1 a 20 deben conservarse. Las notas 21 a 36 tratan de comentarios a Menéndez y Pelayo y a Goethe, conexos con el tema tratado, pero que no versan directamente sobre él. Rompen la unidad de tema y desvían al lector a no sé qué nuevos parajes. Las notas 37 al final son un estudio sobre Menéndez y P. que podría dar base a algún buen artículo y que tiene cierto lejano parentesco con el tema

tratado en el seminario, pero cuya inclusión en este volumen resulta un tanto extraña.

Quedaría así reducido el trabajo de Uranga a las “Observaciones” iniciales al “Resumen” de Gaos y a las 20 pri-meras notas de las “Observaciones a Gaos” (en total: 24 páginas).[3]

De no hacerse ese mínimo de correcciones que propongo, el volumen se vería desordenado, a menudo destemplado y con un exceso de digresiones innecesarias. En ese estado me parece impublicable.

LUIS VILLORO

EPÍLOGO[1]

I

En sus *Confesiones profesionales* José Gaos clasificó a sus discípulos mexicanos en tres generaciones.[2] A la primera la llamó la de los *historiadores*, por haber privilegiado el estudio de la historia de las ideas en México. La segunda fue la de los *hiperiones*, que se volcaron al estudio del existencialismo y formularon el proyecto de la filosofía de lo mexicano. Y la tercera, la de los llamados *hegelianos*, por haber estudiado con Gaos un largo curso sobre la *Lógica* de Hegel. En diversos periodos de la década de los cincuenta Emilio Uranga, Luis Villoro, Ricardo Guerra (hiperiones los tres) y Alejandro Rossi (hegeliano) realizaron estudios en universidades francesas y alemanas, pero para el inicio de 1958 todos ellos ya estaban de vuelta en México y trabajaban como profesores de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Nacional Autónoma de México. Aprovechando esa coincidencia —y a solicitud de Francisco Larroyo, a la sazón director de la Facultad— Gaos, Guerra, Rossi, Uranga y Villoro se reunieron en un seminario de investigación durante el primer semestre de 1958. Este seminario ocupa un lugar muy importante en la historia de la filosofía mexicana del siglo XX. Como veremos, fue allí que se bifurcaron los caminos de Gaos y sus discípulos, y en donde se empezaron a gestar las rutas filosóficas que cada uno de ellos tomaría en años posteriores.

Es bien conocido el interés que tuvo Gaos por la tesis —defendida, entre otros, por Nietzsche— de que la filosofía no es más que la confesión personal de los filósofos. En 1958 Gaos publicó sus *Confesiones profesionales* en que desarrolla y defiende dicha idea. Podemos suponer que la aparición de este libro fue determinante para que el tema elegido para el seminario de ese año fuese el de la vocación filosófica. Este tema era, para

Gaos, de central importancia, ya que él consideraba que una psicología de la vocación filosófica era parte fundamental de una filosofía de la filosofía. Gaos pensaba —ya había escrito sobre ello desde su llegada a México—[3] que la vocación filosófica estaba alimentada por la *soberbia*. Por lo anterior, Gaos no sólo entiende la actitud de quien se cree más inteligente, superior, sino el sentimiento luciferino de estar a la altura de Dios, de poder entenderlo todo por propios medios. Pero el triste destino del joven que, invadido por esa soberbia luciferina, decide entregar su vida a la filosofía es, por lo general, el de acabar como un "pobre diablo", como un profesor de filosofía.

A diferencia de Gaos, quien pensaba que el tema de la vocación filosófica era un tema central de la filosofía, los demás integrantes del seminario no le otorgaron mayor importancia. Cada uno de los integrantes del seminario redactó un ensayo acerca del tema, luego escribieron comentarios sobre los demás trabajos y, por último, Gaos hizo un resumen.[4] El plan de Gaos era reunir todos los escritos en un libro colectivo, pero el proyecto no se llevó a cabo y los textos mecanografiados permanecieron en el archivo de Gaos hasta que fueron reunidos para este volumen. Me parece que la decisión de no publicar los textos en 1958 fue la correcta: las diferencias de opinión eran muy grandes y los roces personales muy evidentes. Pero medio siglo después lo equivocado habría sido dejarlos inéditos; la publicación de los trabajos del seminario sobre la vocación filosófica nos permite conocer un episodio fundamental de la historia de la filosofía mexicana del siglo XX.

El tema de la vocación no generó mayor interés teórico entre los ex alumnos de Gaos. Guerra y Rossi consideraron que el tema no era estrictamente filosófico; Uranga fue más allá y afirmó que la autobiografía no puede ser filosófica y la filosofía no puede ser autobiográfica; y Villoro sostuvo que las motivaciones personales no son filosóficas, aunque concedió que la pregunta de cómo podemos justificarnos ante la filosofía tiene sentido. Gaos recogió y anotó las opiniones de sus alumnos, pero no varió su posición en lo más mínimo. Da la impresión de que nada que hubieran dicho ellos lo habría hecho cambiar de opinión ni un ápice.

Después de todo, esa opinión ya estaba blindada de antemano frente a cualquier tipo de objeción.

El único de los discípulos de Gaos que hizo un esfuerzo por tomar el tema en sus manos es Uranga. En su exquisito ensayo “Episodios de una vida con la filosofía” narra cómo fue introducido en la filosofía por una hermosa dama, de quien no da el nombre y que, a veces, parece más una alegoría que un personaje real.[5] Uranga afirma que para él la filosofía fue, en un principio, un tema de conversación, una actividad de salón y, por lo mismo, fue una tarea mundana, no sólo en el sentido de ser una práctica social, sino en el sentido más metafísico de estar apegada a las cosas del mundo. “Episodios de una vida con la filosofía” no fue bien recibido por los demás miembros del seminario. Rossi dijo que frente al ensayo de Uranga no le quedaba más que lamentar no haber sido introducido a la filosofía por una bella mujer y sí en cambio por un seco y malhumorado jesuita. Por su parte, Villoro dice que en ese ensayo Uranga “juega” a hablar de la filosofía y que Uranga tiene las cualidades más apreciables para ser un buen jugador: inteligencia y tono festivo.

De todos los seminaristas, Uranga es el más crítico de los trabajos de los demás: de Guerra dice que su discurso parece el de un rotario, de Villoro dice que su ensayo es el *mea culpa* de una *vedette* intelectual y de Rossi dice que habla con mucha seguridad de lo que *no* es la filosofía sin hacer el esfuerzo de decirnos qué es. La impresión que nos queda al leer los comentarios de los participantes en el seminario es que el choque de las personalidades no facilitaba el diálogo entre los alumnos de Gaos. Pero más allá de ese conflicto de egos, podría decirse que el tipo de diálogo filosófico en el que se dan y reciben argumentos y en el que el ponente puede conceder al oponente algunas tesis era algo ajeno al entorno filosófico de Gaos. Para él, como veremos, la filosofía es algo que, a fin de cuentas, se hace en soledad, no junto con otros. La filosofía, en su opinión, no es una práctica comunitaria, como lo son las ciencias, sino que, como la literatura, es la expresión de su autor. Gaos enseñó a sus alumnos muchas cosas, pero no a discutir filosofía porque a fin de cuentas él no creía en la posibilidad del diálogo filosófico. Sus clases, como se ha recordado, eran monólogos. Y

luego, cuando realizó seminarios con sus antiguos discípulos, le costaba trabajo aceptar las objeciones y las ideas nuevas.[6] Tendrían que pasar décadas para que en México se instaurara de verdad el modelo del seminario en el que profesores y alumnos discutan sin jerarquías y cortapisas acerca de un tema filosófico.

II

El año siguiente el seminario de filosofía moderna se vuelve a reunir, pero en aquella ocasión la discusión giró en torno al ensayo de Husserl, *La filosofía como ciencia estricta*. En este ensayo Husserl sostiene que para que la filosofía sea científica de manera rigurosa el filósofo debe sacrificar su anhelo de alcanzar la sabiduría durante el lapso de su vida individual y conformarse, como lo hace el científico, en participar dentro de una tarea colectiva de larga duración, en la que su contribución se sumará a la de otros colegas, pasados, presentes y futuros, que trabajan en el mismo campo. Por ello, la filosofía tampoco puede ofrecer una *Weltanschauung*, una concepción del mundo que dé respuesta a las interrogantes de la humanidad.

Los textos del seminario de 1959 aparecieron en el primer número del *Anuario de filosofía* de la Facultad de Filosofía. El anuario lleva la fecha de 1961 pero, en realidad, apareció, con la lentitud característica de las publicaciones universitarias, hasta 1963. En el *dossier* publicado en aquel *Anuario* Rossi y Uranga hicieron suya la tesis de Husserl de que la filosofía debe ser científica, mas aclararon que no pensaban que la fenomenología fuese el método para alcanzar dicha cientificidad. Por su parte, Gaos, Guerra y Villoro manifestaron reservas ante los argumentos y conclusiones del filósofo alemán.

Para que la filosofía adquiera el rango de ciencia, dice Rossi, debe olvidarse de las preocupaciones personales del filósofo. El filósofo debe evitar caer en la tentación de ponerle un sello personal a su labor. Hacia el final de su colaboración, Rossi conecta la concepción husserliana de

filosofía como ciencia con la concepción wittgensteiniana de la filosofía como terapia, lo que nos da un indicio de cuáles comenzaban a ser sus intereses. En su colaboración Uranga también suscribe la posición de Husserl que luego retomaría en su libro *¿De quién es la filosofía?*, en el cual sostuvo que la filosofía no es del filósofo, sino que es anónima; que no es un recurso de *expresión* personal, sino de *expansión* en que la persona del filósofo se va perdiendo. Uranga también señala que desde una concepción científica de la filosofía, la historia de la misma no puede tener un carácter fundacional, sino que debe verse más bien como tarea de filólogos.

En sus respectivos ensayos, Gaos y Guerra cuestionan la pretensión de Husserl de fundar la nueva filosofía científica desde cero a partir de la fenomenología. Guerra encuentra cierta ingenuidad ahistórica en la propuesta de Husserl. Por su parte, Gaos concede la remota posibilidad de que se logre hacer una ciencia filosófica universal y objetiva dentro de la vida de la humanidad, pero aclara que no puede confundirse con la nueva "filosofía científica", que no consiste en un nuevo método para la filosofía tradicional, sino en su condenación. Por último, Villoro insiste —nadando contra la corriente— en que la filosofía debe intentar combinar las aspiraciones de la ciencia y de la sabiduría, aunque reconoce que ese empeño puede resultar imposible de realizar.

Los textos de este seminario muestran la distancia creciente entre la concepción de la filosofía de Gaos y la de sus discípulos. En sus *Astucias literarias,* Uranga cuenta que Gaos no se sentía a gusto con las rutas que habían tomado sus discípulos. En 1959 lo único que tenían en común era la admiración por Husserl, pero incluso en este terreno cada quien seguía distintos caminos. Rossi estudió las *Investigaciones lógicas*, Uranga *Experiencia y juicio* y Villoro tradujo la *Lógica formal y trascendental*.[7] La filosofía en México habría sido muy distinta si Gaos y sus discípulos hubieran seguido estudiando sistemáticamente la obra de Husserl. Además de que no habrían salido de la órbita de la filosofía alemana, es probable que poco después se hubiesen encontrado con la obra de Gadamer y hubieran dado el giro hermenéutico. Sin embargo, Uranga y Rossi ya

habían descubierto en 1959 las filosofías de Russell, Wittgenstein, el Círculo de Viena y el análisis del lenguaje ordinario. Cuenta Uranga:

> La creciente influencia que ejercía sobre mí Ludwig Wittgenstein […] fue motivo cada vez más poderoso de desavenencias con Gaos y de tener que soportar la furia con que se burlaba de mis aficiones por el vienés. Recuerdo que en una de las sesiones del seminario traduje el famoso pasaje sobre los juegos que está en las *Investigaciones filosóficas*. Rossi me apuntó después, una noche que cenábamos en el *Bavaria*, la sorna con que Gaos juzgó esas páginas. Fue también Rossi quien acuñó la ingeniosa frase: "Después de todo, Uranga, para algo nos sirvió aprender el alemán: para poder leer a Ludwig Wittgenstein". [8]

III

Al año siguiente, en 1960, Gaos dictó un curso de 44 lecciones que luego publicaría en 1962 en forma de libro con el título *De la filosofía*. Al curso asistieron Emilio Uranga, Alejandro Rossi y Luis Villoro, y a ellos tres está dedicada la primera parte del libro. La obra es espesa y farragosa, incluye una fenomenología de la expresión verbal, una fenomenología de la razón y una fenomenología de las categorías. Sin embargo, hacia el final del libro estas teorías se desmoronan y desembocan en la vieja tesis de Gaos de que toda filosofía es una confesión personal.[9] En ese curso de 1960, Gaos se hizo un dramático harakiri filosófico frente a sus alumnos, mas ellos no lo acompañaron en su suicidio ritual y se quedaron como espectadores. Gaos sabía muy bien que su concepción de la filosofía era rechazada por sus discípulos y que era correcto que así fuese. Son impactantes las palabras que les dirige al final del curso. Dice Gaos:

> La filosofía de la filosofía del curso ha concluido que toda filosofía es en conjunto subjetiva —o *válida únicamente para su sujeto*, o su autor—. Consecuentemente —conmigo mismo, no puedo *proponer* el curso a ustedes, ni a nadie, como válido para ustedes, ni para nadie—, no puedo más que considerarlo como una *exposición* de mi "*perspectiva*" que no puede ser compartida por nadie más que en la proporción en que sea idéntico conmigo mismo. Por lo tanto, no espero el asentimiento de ustedes, sino justamente el disentimiento […] Así que no se empeñen ustedes en asentir a ella —por llevarme la contraria— […] Conque, qué otra cosa van a hacer ustedes, mis pobres y buenos amigos y enemigos. Por eso no hay un diálogo filosófico a fondo —filosóficamente, a fondo, no puede haber más que monólogo en soledad—. No es mi culpa, ni

por ende, mío el remedio —imposible—, de que esto reduzca al absurdo los congresos de filosofía *y la misma enseñanza de la filosofía*.[10]

Esta concepción de la filosofía es trágica, sobre todo viniendo de Gaos. Un hombre como él que había dedicado su vida entera a enseñar filosofía, a traducirla, a crearla, acababa aceptando que todo lo que había hecho no tenía más valor que el que podía tener para él en su soledad. Todas las filosofías valen lo mismo porque todas las vidas personales valen igual. Las puede haber más o menos sistemáticas, más o menos rigurosas, más o menos imaginativas, pero a fin de cuentas todas las filosofías se miden con el mismo rasero de la vida de cada quien, que no vale más que otra dedicada a otros asuntos. Pero si esto ya es duro, la segunda conclusión, la de que el diálogo filosófico es una farsa y, por lo mismo, son absurdas las clases y las conferencias es todavía más patética. He aquí a un profesor que ha dedicado un curso entero para hablar de temas filosóficos tan complejos como la fenomenología de la expresión verbal, la clasificación de los existentes o la naturaleza de la negación, y que acaba su curso confesando a sus alumnos que todo lo que dijo sólo puede valer para él y que ellos no han sido sino espectadores de un monólogo sin respuesta.

¿Cómo podían aceptar esta conclusión sus discípulos? A pesar de todo lo que se ha dicho acerca de la incuestionable importancia del magisterio de Gaos, no podemos ignorar que hubo cierta esterilidad en su simiente. De los tres alumnos principales del curso de 1960, Uranga, Rossi y Villoro, los dos primeros dejaron la filosofía.

Con el ascenso al poder de Adolfo López Mateos en diciembre de 1958, Uranga se convierte en un intelectual orgánico del gobierno. Desde la revista *Siempre!*, Uranga ataca a la izquierda universitaria que veía en la Revolución cubana el modelo a seguir. Las críticas de Uranga a los intelectuales de izquierda se hacen cada vez más virulentas y acaban por desprestigiarlo en los círculos universitarios en los que antes había sido admirado. Hacia 1962 Uranga deja de impartir clases en la Facultad de Filosofía para entregarse de lleno a sus actividades políticas y periodísticas. Ya para entonces Uranga había entrado en una trágica espiral de decadencia

personal en la que quedaría atrapado hasta el final de sus días.[11] Uranga tuvo todo lo necesario para haber sido el más grande de los filósofos mexicanos de su siglo. ¿Por qué no lo fue? Para responder esta pregunta habría que escribir una biografía *profunda* de Uranga.

Hacia 1960 Rossi se convierte de lleno a la filosofía analítica. Realiza una breve estancia de estudios en Oxford y a su regreso imparte clases sobre filosofía del lenguaje. Junto con Fernando Salmerón, Rossi orienta el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM hacia la filosofía analítica y forma a un grupo de jóvenes investigadores dentro de esta escuela. Sin embargo, en la primera mitad de la década de los setenta Rossi se aleja de la filosofía académica para dedicarse al cultivo de las letras y a fungir como *consigliere* en altos círculos intelectuales y políticos. Como él mismo contó en su discurso de ingreso a El Colegio Nacional, su interés estaba en las filigranas del lenguaje, en los juegos de la lógica y en los detalles del gran teatro del mundo.[12] A pesar de ser un filósofo extraordinariamente dotado, su vocación no era filosófica; él lo entendió a tiempo y logró dar un difícil giro a su vida intelectual que, a la postre, resultó exitoso.

Villoro es el único que continuó practicando la filosofía de manera brillante y rotunda. Podría decirse que en el origen de la vocación filosófica de Villoro hállase uno de los rasgos caracterológicos subrayados por Gaos: la soberbia frente a Dios. En respuesta a una educación religiosa que pregonaba la obediencia y la fe, Villoro buscó en su razón autónoma las respuestas a las grandes preguntas del ser humano. Sin embargo, Villoro combina esa autosuficiencia de la razón con una conciencia de sus límites. Es por eso que en algunos de sus escritos ha reconocido la existencia de un ámbito inalcanzable por la razón humana que nos impone respeto e incluso veneración.[13] Pero hay en la personalidad de Villoro otra soberbia de filósofos: la que se manifiesta contra el poder terrenal, contra sus arbitrariedades y bajezas. En su discurso de ingreso a El Colegio Nacional, Villoro sostuvo que la filosofía nunca debe estar al servicio del poder.[14] Pero esa justa soberbia frente al poder tiránico se transforma en humildad

frente al poder entendido como servicio a los demás. En *El poder y el valor*, Villoro encuentra en las formas de organización de los pueblos indígenas mexicanos una forma de mandar obedeciendo.[15]

IV

Tal parece que si la filosofía era para Gaos confesión personal, su propia filosofía, incluida su filosofía de la filosofía, debería leerse en esa *clave*. Dicho de otra manera, habría que descifrar en sus escritos filosóficos una *expresión* de su personalidad. El guión de esta interpretación de su obra filosófica se encontraría en sus *Confesiones profesionales*. Sin embargo, alguien podría sugerir que lo único que podemos encontrar en ese libro es la versión que sobre sí mismo y sobre su filosofía nos quiso dar Gaos. ¿Acaso es José Gaos la autoridad infalible e incorregible acerca de sí mismo, acerca de cuáles fueron sus verdaderas motivaciones para convertirse en filósofo o para defender su peculiar filosofía de la filosofía? Una lectura de sus diarios y de sus cuadernos podría ayudarnos a encontrar los elementos faltantes para completar el cuadro, pero no es fácil saber cómo entreverar esos papeles privados con los escritos filosóficos destinados al público. Lo único que ahora nos queda es el personaje "José Gaos" descrito por José Gaos en sus escritos públicos y privados.

Sólo quienes conocieron personalmente a Gaos pudieron haber hecho esa tarea de reinterpretación biográfica de su obra filosófica. Rossi y Uranga —los dos discípulos rebeldes— escribieron sendos ensayos en los que se propusieron interpretaciones de su labor filosófica en una clave biográfica. El escrito de Rossi "Una imagen de José Gaos" ofrece un testimonio agudo y crítico de cómo era Gaos como profesor y como pensador, pero no se aventura a trazar una conexión profunda entre la manera en la que Gaos concebía y practicaba la filosofía y la raíz de su personalidad.[16] Fue Uranga quien se atrevió a llevar a cabo esta tarea. A la muerte de Gaos, en 1969, Uranga convierte a su viejo maestro en el personaje de una narración que oscila vagamente entre lo testimonial y lo

ficticio. Uranga, el más brillante de los discípulos, es quien se encarga de realizar la necropsia y escribir el epitafio de su maestro. En "José Gaos: personalidad y confesión", Uranga sostiene que el descomunal trabajo filosófico de Gaos no fue creación de un hombre que *viviera* para la filosofía, que se entregara a ella con *entusiasmo;* no, era la obra de un hombre desencantado que veía su trabajo filosófico como el cumplimiento de un *deber,* como el de un campesino que se levanta todos los días para arar el campo del amo o el del obrero que cumple con su jornada en una fábrica.[17] Más que una *meditatio mortis,* la filosofía, para Gaos, era una especie de trabajo funerario. En sus clases, Gaos repasaba la historia de la filosofía, desde Tales hasta Heidegger, como el velador de un cementerio que pasea entre las tumbas contando anécdotas sobre los difuntos. Uranga afirma que Gaos no fue sólo un ser para la muerte sino que fue un ser que vivió medio muerto. La obra de Gaos, reunida en los gruesos volúmenes de sus *Obras completas,* sería como El Escorial: una construcción descomunal pero sin vida; un mausoleo que Gaos se construyó para sí mismo durante décadas.

Podría decirse que "José Gaos: personalidad y confesión" fue el último trabajo que escribió Uranga para el seminario sobre vocación y filosofía de 1958, sólo que, para cuando lo redactó, Gaos ya estaba un par de metros bajo tierra y el salón de la Facultad en el que se reunía el seminario estaba ocupado por desconocidos. Son inolvidables las palabras, dulces y amargas, con las que Uranga acaba ese ensayo. Dice así:

> El trabalenguas más memorable de Gaos será sin duda el de no dejarse llamar "desterrado" sino "transterrado". Como Felipe *el Hermoso* fue paseado por Juana en España, así Gaos lo fue por América, con su propia locura a cuestas, con su ataúd al lado, o dentro. Cuando en la funeraria me quedé a solas con él, media hora antes de que lo "transterraran" […] me senté, me eché más bien a los pies de su gris e imperial ataúd, y, entre la pena y la sumisión, me dejé mecer como en un ambiente familiar. Luego, levantando la escotilla de su escafandra de buzo metafísico, contemplé su rostro no desfigurado por la muerte, y me dije a mí mismo: "Todo ha sucedido como era lo esperado".[18]

GUILLERMO HURTADO

CRONOLOGÍA

1900	De padres españoles, José Gaos nace en Gijón, España.
1917	Se recibe como bachiller por el Instituto de Segunda Enseñanza de Valencia
1923	Obtiene la licenciatura en filosofía por la Universidad de Madrid, donde ha sido alumno de José Ortega y Gasset y de Manuel García Morente.
1925-1928	Se desempeña como profesor de alemán en el Instituto de Idiomas de la Universidad de Valencia.
1928	Traduce las *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* de Hegel y obtiene el doctorado en filosofía con la tesis *La crítica del psicologismo en Husserl*.
1930-1933	Funge como catedrático de lógica y teoría del conocimiento en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Zaragoza.
1931	Ingresa al Partido Socialista Obrero Español (PSOE).
1933-1939	Se desempeña como catedrático en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid.
1936-1939	Es electo y ocupa el cargo de rector de la Universidad de Madrid.
1937	Es designado Comisario General del Pabellón de la República Española en la Exposición Internacional de París de 1937.
1938	Se convierte en miembro de la Legión de Honor de Francia, se traslada a México e imparte cursos y conferencias en la Universidad Michoacana y la Universidad Nacional Autónoma de México.
1939	Miembro de la Casa de España en México. Comienza a

	fungir como profesor en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), actividad que realizará hasta su muerte.
1941	El 10 de julio obtiene la nacionalidad mexicana.
1943-1946	Imparte cursos en la Escuela Nacional Preparatoria de la UNAM.
1947	Aparece *Filosofía de la filosofía.*
1951	Se convierte en miembro del Instituto Mexicano-Europeo de Relaciones Culturales y de la Junta de Gobierno de Cuadernos Americanos. Publica *Introducción a* El ser y el tiempo *de Martin Heidegger*
1953	Recibe el doctorado *honoris causa* por la UNAM.
1960	Publica *Introducción a la fenomenología* y *La crítica del psicologismo en Husserl.*
1961	Es nombrado profesor emérito de la UNAM.
1964-1966	Por invitación de Silvio Zavala, imparte algunos cursos en El Colegio de México
1969	Muere de un ataque al corazón el 10 de junio mientras formaba parte de un tribunal de doctorado en El Colegio de México. La revista Cuadernos Americanos le dedica su número 5.
1970-1973	Se publica *Del hombre* e *Historia de nuestra idea del mundo*.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS EN EL FCE*

Abellán, José Luis, *El exilio filosófico en América. Los transterrados de 1939,* Madrid, 1998 (Filosofía).

Bueno, Miguel, *Las grandes direcciones de la filosofía,* México, 1957 (Dianoia).

Droit, Roger-Pol, y Jean-Philippe de Tonnac, *Tan locos como sabios. Vivir como filósofos,* Buenos Aires, 2003 (Filosofía).

Gaos, José, *10% (Ensayo y prosa varia),* México, 1957 (Tezontle).

———, *Confesiones profesionales,* México, 1958 (Tezontle).

———, *De la filosofía,* México, 1962 (Dianoia).

———, *Del hombre: curso de 1965,* México, 1970 (Dianoia).

———, *Filosofía de la filosofía,* selección de Alejandro Rossi, México, 2008 (Filosofía).

———, *Historia de nuestra idea del mundo,* México, 1973 (Historia).

———, *Introducción a* El ser y el tiempo *de Martin Heidegger,* México, 1971 (Filosofía).

———, *Razón y realidad en la literatura,* México, 2000 (Fondo 2000).

Gómez Robledo, Antonio, *Ensayos sobre las virtudes intelectuales,* México, 1957 (Filosofía).

Gracia, Jorge J. E., *et al.*, *El análisis filosófico en América Latina,* México, 1985 (Filosofía).

Miró Quesada, Francisco, *Despertar y proyecto del filosofar latinoamericano,* México, 1974 (Tierra Firme).

———, *Proyecto y realización del filosofar latinoamericano,* México, 1981 (Tierra Firme).

Nicol, Eduardo, *El problema de la filosofía hispánica*, México, 1998 (Filosofía).
Nuño, Juan A., *Los mitos filosóficos. Exposición atemporal de la filosofía*, México, 1985 (Cuadernos de la Gaceta).
Palazón Mayoral, María Rosa, *La estética en México. Siglo XX. Diálogos entre filósofos*, México, 2006 (Filosofía).
Ramos, Samuel, *Hacia un nuevo humanismo*, México, 1940 (Dianoia).
Raphael, David Daiches, *Filosofía moral*, México, 1986 (Breviarios, 403).
Rivara de Tuesta, María Luisa, *Filosofía e historia de las ideas en Latinoamérica*, Lima, 2000 (Tezontle).
Roig, Arturo Andrés, *Teoría y crítica del pensamiento latinoamericano*, México, 1981 (Tierra Firme).
Rossi, Alejandro, *Edén. Vida imaginada*, México, 2006 (Letras Mexicanas).
———, *Lenguaje y significado*, México, 2008 (Breviarios, 490).
———, *Manual del distraído*, México, 2005 (Biblioteca Joven).
———, *Obras reunidas*, México, 2004 (Letras Mexicanas).
Villegas, Abelardo, *Filosofía de lo mexicano*, México, 1960 (Vida y Pensamiento de México).
Villoro, Luis, *De la libertad a la comunidad*, Madrid, 2003 (Cuadernos de la Cátedra Alfonso Reyes).
———, *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, 2007 (Biblioteca Universitaria de Bolsillo).
———, *El pensamiento moderno: filosofía del Renacimiento*, México, 2010 (Centzontle).
———, *El poder y el valor. Fundamentos de una ética política*, México, 1997 (Filosofía).
Villoro, Luis, *El proceso ideológico de la revolución de Independencia*, México, 2010 (Filosofía).
———, *En México, entre libros: pensadores del siglo XX*, México, 1994 (Cuadernos de la Gaceta).

———, *Los grandes momentos del indigenismo en México,* 1996 (Cuadernos de la Gaceta).
———, *Los retos de la sociedad por venir. Ensayos sobre justicia, democracia y multiculturalismo,* México, 2007 (Filosofía).

[*] Agradezco a Guillermo Hurtado por sus valiosos comentarios a la versión preliminar de este texto, así como por haber hecho posible la presente edición.

[1] Archivo José Gaos, Instituto de Investigaciones Filosóficas, Universidad Nacional Autónoma de México (en lo sucesivo AJG), fondo 2, carpeta 43, f. 36964a. La creación de nuevos seminarios, entre los que se contaba el de filosofía moderna, formaba parte de las reformas emprendidas a iniciativa de Francisco Larroyo, entonces director de la Facultad de Filosofía y Letras. El proyecto estipulaba que un número reducido de profesores y estudiantes participaran, bajo la supervisión de un director, en trabajos de tipo colectivo.

[2] Tiempo después, Gaos explicó los motivos de ese vertiginoso viraje: "Lo que había que hacer era pensar lo más a fondo posible la justificación del trabajo filosófico en general […] Más concretamente, pensé que el seminario debía empezar a funcionar escrutando los profesores nombrados miembros de él las razones justificativas del hacer profesión de la filosofía, que obviamente habían de radicar en las de la filosofía misma. En definitiva, se trataba de replantearse y esforzarse por resolver de nuevo el problema de la validez de la filosofía, que entraña el del concepto de ésta". AJG, fondo 2, carpeta 43, f. 36933 (26 de febrero de 1959).

[3] José Gaos, "Confesiones profesionales", en *Obras completas* (en lo sucesivo *OC*) *XVII*, México, UNAM, 1982, p. 60.

[4] AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 62824 (6 de noviembre de 1959).

[5] AJG, fondo 1, carpeta 115, ff. 22523-22528. Carta de José Gaos a José Ortega y Gasset, fechada el 16 de julio de 1935, Madrid, Fundación José Ortega y Gasset, C-120/3.

[6] AJG, fondo 1, carpeta 115, ff. 22545-22555.

[7] Archivo Histórico de El Colegio de México, fondo José Gaos, caja 4, exp. 1, f. 1: "Al empezar la guerra me encontraba en la Universidad Internacional de Santander como profesor consejero. Obligados los profesores que nos encontrábamos allí a sustituir a los que no llegaron, di un par de cursillos, 'Autobiografía filosófica' y 'Filosofía de la filosofía', además del que me correspondía por el programa, sobre 'Los caracteres intelectuales'. Este último curso debió de haber recogido los resultados de una serie de encuestas y de pruebas hechas a lo largo de la estancia en la universidad con los alumnos de ésta. Las circunstancias no permitieron, ni hacer todas las encuestas y pruebas proyectadas, ni elaborar los resultados recogidos, ni traer conmigo el material, que hubo de quedar guardado en la universidad".

[8] AJG, fondo 1, carpeta 115, f. 22546.

[9] J. Gaos, "Filosofía de la filosofía. Resumen de las conferencias de José Gaos", en J. Gaos y F. Larroyo, "Dos ideas de la filosofía", inserto a su vez en J. Gaos, *OC III*, México, UNAM, 2003, pp. 49-64.

[10] *Ibid.*, p. 63.

[11] F. Larroyo, "La Filosofía de la filosofía. Primer artículo de Francisco Larroyo", en *ibid.*, pp. 68-70.

[12] *Ibid.*, p. 47, nota 1.

[13] Puede consultarse la correspondencia entre José Gaos y Alfonso Reyes en A. Enríquez Perea (comp.), *Itinerarios filosóficos*, México, El Colegio de México, 1999. Cabe aclarar que las *Jornadas filosóficas*, además de comprender lo que Gaos llamaba la "prosopopeya del filósofo", era un proyecto de índole teórica y autobiográfica en que el autor pretendía puntualizar su "filosofía de la filosofía" a partir de su propia experiencia y de la historia de la disciplina en su conjunto. Sobre ese proyecto, véase F. Salmerón, "*Jornadas filosóficas.* La primera autobiografía de José Gaos", en *Escritos sobre José Gaos*, México, El Colegio de México, 2000, pp. 95-113.

[14] AJG, fondo 1, carpeta 82, f. 16071 (19 de diciembre de 1939).

[15] AJG, fondo 1, carpeta 100, f. 20017 (enero de 1940): "Plan y composición, la naturaleza de la obra espontáneamente los articuló en mi mente. Fundamental, el orden cronológico de la vida misma […] Tales plan, composición, orden fundamental hacen a la obra poder ser *el libro único* de la vida del autor —en el orden en que vayan sobreviniendo en el futuro de la vida, reproducido en el libro—, admiten en éste todos los *Erlebnisse*, ideas y, no ya vislumbres ni bosquejos de teorías, sino un sistema entero: *parte futura* de la obra […]".

[16] Véase AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 62683-4 (17 de septiembre de 1959): "Julián Marías ha escrito de mí que no he publicado propiamente un libro. Francisco Romero, que la riqueza de ideas quizá me impide ser un filósofo […] El hecho es que lo más continuo y largo que he, no ya publicado, sino escrito, son series de artículos, conferencias o lecciones de cursos: unidades pequeñas, de redacción y, sobre todo, de sucesión forzadas por las peticiones y necesidades económicas y por los deberes profesionales. El motivo radical del hecho no me parece ni el escepticismo *filosófico*, ni la incapacidad para pensar con la insistencia requerida por el sistema filosófico, sino el motivo de tal incapacidad: la pérdida del interés por la cátedra y, decisivamente, la abulia del esfuerzo entrañado por tal insistencia, la falta de razones morales, de ideales, de entusiasmos, para imponerme tal esfuerzo; el hedonismo intelectual diletantesco y su escepticismo vital —que no es absoluto, sino preferencial—".

[17] E. Uranga, "Advertencia de Gaos", *México en la Cultura*, suplemento de *Novedades*, 10 de febrero de 1952, pp. 3, 5-6. Puede leerse la réplica de Gaos, publicada póstumamente, en J. Gaos, *OC VIII*, México, UNAM, 1996, pp. 626-630, al igual que la muy instructiva "Nota del coordinador de la edición" que precede el mismo volumen y que elaboró Fernando Salmerón, en particular, pp. 40-42.

[18] AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 62807 (6 de noviembre de 1959).

[19] Carta a Vera Yamuni, fechada el 24 de agosto [de 1958], AJG, fondo 4, carpeta 9, f. 64933.

[20] AJG, fondo 2, carpeta 43, f. 36936 (25 de febrero de 1959).

[21] Si bien Gaos mantuvo en público la deferencia por sus alumnos, no se privó de verter, en la intimidad de su diario, algunos comentarios menos cordiales, por ejemplo, en AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 62267 (2 de febrero de 1959): "Este joven 'filósofo' que no es capaz de dar cuenta del atractivo o del valor de la filosofía para él, me hace pensar que sea por pereza mental y que haya por ésta una vocación filosófica y una profesión de la filosofía, mientras que la ciencia es metódica y metodológicamente perentoria".

[22] Carta a Alfonso Reyes, fechada el 28 de noviembre de 1952, en A. Enríquez Perea (comp.), *op. cit.*, p. 159. *Primus inter pares* fue la dedicatoria que inscribió Gaos en el ejemplar de las *Confesiones profesionales* que obsequió a Uranga, según O. Díaz Ruanova, *Los existencialistas mexicanos*, México, Rafael Giménez Siles, 1982, p. 116. Queda constancia de las evaluaciones sobre quién había tenido un mejor desempeño en cada sesión en AJG, fondo 2, carpeta 43, f. 36967.

[23] AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 61818 (10 de agosto de 1958): "¿Interesarán a mis alumnos los temas que me interesan a mí? La mucha diferencia de edad entre un profesor y sus alumnos puede hacer que no les interesen los mismos temas". Reproducido en *OC XVII*, *op. cit.*, p. 208.

[24] Véase E. Uranga, *Análisis del ser del mexicano*, México, Porrúa y Obregón, 1952.

[25] E. Uranga, "Autobiografía y filosofía", *Revista de la Universidad de México*, vol. 12, núm. 11, julio de 1958, pp. 18-19 y, del mismo autor, "Andanzas de mocedades", *Revista de la Universidad de México*, vol. 12, núm. 12, agosto de 1958, pp. 1-2, 14.

[26] E. Uranga, *¿De quién es la filosofía? Sobre la lógica de la filosofía como confesión personal*, México, Gobierno del Estado de Guanajuato, 2ª ed., 1990, p. 9.

[27] L. Villoro, "Motivos y justificación de la actitud filosófica", en *Páginas filosóficas*, México, Universidad Veracruzana, 1962, pp. 81, 86, 88.

[28] *Ibid.*, p. 90.

[29] R. Guerra, "El camino del pensar", en *Filosofía y fin de siglo*, México, UNAM-Universidad Autónoma del Estado de Morelos-Centro de Investigación y Docencia del Estado de Morelos, 1996, pp. 61-62.

[30] A. Rossi, "Sin sujeto", en *Obras reunidas*, México, FCE, 2004, pp. 251-258.

[31] *Ibid.*, p. 493.

[32] *Ibid.*, pp. 494-497.

[33] A. Rossi, "Una imagen de José Gaos", en *Obras reunidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004, p. 147. Años más tarde, Rossi se pronunciaría con mayor justicia sobre su maestro, concediendo que había sido "un hombre heroico cuya importancia entre nosotros es absolutamente decisiva". "Cartas credenciales", en *ibid*., p. 494.

[34] AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 62388 (12 de julio de 1959).

[35] AJG, fondo 4, carpeta 5, f. 61706 (5 de julio de 1958): "La obra que voy a dejar será mínima e ínfima, si un milagro de la voluntad no me hace acabar, acabalar, *mi* libro —porque he acabado por querer ser hombre de un solo libro— siquiera".

[36] J. Gaos, *De la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, p. 472.

Trabajo de Emilio Uranga sobre la vocación fi losófica, precedido de una carta a José Gaos

---

[1] Con el título “Carta de un joven filósofo a su maestro”, esta misiva fue publicada en *La Gaceta del Fondo de Cultura Económica*, año 5, núm. 47, julio de 1958. “Autobiografía y filosofía” apareció, por su parte, en *Revista de la Universidad de México*, vol. 12, núm. 11, julio de 1958, pp. 18-19. En el siguiente número, esta última revista albergó entre sus páginas el ensayo titulado “Andanzas de mocedades”, aquí publicado como “Episodios de una vida con la filosofía”.

Resumen de José Gaos

---

[1] Como bien señala Luis Villoro unas páginas más adelante, en este apartado debería figurar el nombre de Guerra en lugar del suyo.

Dictamen de publicación, por Luis Villoro

---

[1] Párrafo tachado en el original, seguramente por pluma de Gaos.

[2] La frase “y ser, además, injurioso” está tachada en el original.

[3] No se logró localizar el trabajo de Uranga al que se hace aquí referencia que, por lo mismo, no figura en el presente volumen.

[1] Agradezco a Aurelia Valero y a Jaime Vieyra por sus comentarios a una versión anterior de este texto.

[2] José Gaos, *Confesiones profesionales*, México, Fondo de Cultura Económica, 1958, pp. 84-86.

[3] *Cf.* José Gaos y Francisco Larroyo, *Dos ideas de la filosofía*, México, La Casa de España en México, 1940.

[4] El ensayo de Uranga "Autobiografía y filosofía" apareció en el número de julio de la *Revista de la Universidad de México* y luego en su libro *¿De quién es la filosofía?*, México, FEM, 1977. Con base en su colaboración para el seminario, Villoro escribió el ensayo "Motivos y justificación de la vocación filosófica", publicado en *La palabra y el hombre*, núm. 15, 1960, y luego incluido en *Páginas filosóficas*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 1962. Otro trabajo ligado al seminario es la reseña que hizo Alejandro Rossi de las *Confesiones profesionales* de Gaos, publicada en el número de agosto de 1958 de la *Revista de la Universidad de México* y reimpresa en sus *Obras reunidas*, México, Fondo de Cultura Económica, 2004.

[5] Este ensayo de Uranga fue publicado con el título de "Andanzas de mocedades" en el número de agosto de 1958 de la *Revista de la Universidad de México*.

[6] Sobre la actitud negativa de Gaos ante las críticas y las novedades, véase Alejandro Rossi, "Una imagen de José Gaos", en *Obras reunidas*, *op. cit.*, 139-140.

[7] *Cf.* Alejandro Rossi, "Sentido y sinsentido en las *Investigaciones lógicas*", *Diánoia*, 1960. Véanse también los escritos reunidos por Villoro en *Estudios sobre Husserl*, México, UNAM, 1975. Asimismo es relevante la traducción que hizo Villoro de *Lógica formal y trascendental*, publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM en 1962.

[8] Emilio Uranga, *Astucias literarias*, México, FEM, 1971, p. 191.

[9] Para un estudio crítico de esta obra de Gaos, véase Luis Villoro, "Prólogo" a José Gaos, *De la filosofía. Obras completas XII*, México, UNAM, 1982.

[10] José Gaos, *De la filosofía*, México, Fondo de Cultura Económica, 1962, pp. 470-471.

[11] Para una descripción de los días finales de Uranga, véase Javier Wimer, "La muerte de un filósofo", *Revista de la Universidad de México*, núm. 17, 2005, pp. 27-33.

[12] Alejandro Rossi, "Cartas credenciales", en *Obras reunidas*, *op. cit.*, pp. 481-507.

[13] Véanse los ensayos recogidos en su libro *Vislumbres de lo otro: ensayos de filosofía de la religión*, México, Verdehalago, 1996.

[14] Luis Villoro, "Filosofía y dominación", en *El concepto de ideología y otros ensayos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1985.

[15] Luis Villoro, *El poder y el valor*, México, Fondo de Cultura Económica, 1998.

[16] Alejandro Rossi, "Una imagen de José Gaos", en *Obras reunidas*, *op. cit.* (originalmente en *Manual del distraído*, México, Joaquín Mortiz, 1978).

[17] Emilio Uranga, "José Gaos: personalidad y confesión", en *¿De quién es la filosofía?*, México, FEM, 1977.

[18] *Ibid.*, p. 190.

* Sugerencias del editor.

filosofía y vocación

Seminario de filosofía moderna de José Gaos

"También para mí –escribió José Gaos– son la profesión docente y su objeto, la filosofía, meros modos de ejercitar una actividad y dar salida a un afecto: la de vivir y el del amor." Esas palabras, expresadas por quien fuera un maestro extraordinario y uno de los principales filósofos en nuestra lengua, encuentran cabal confirmación en los textos que aquí se reúnen, elaborados en 1958 en el marco de su seminario de filosofía moderna. En torno al tema de la vocación filosófica discurrieron algunos de sus más destacados alumnos, Ricardo Guerra, Alejandro Rossi, Emilio Uranga y Luis Villoro, en un suceso que se repite a lo largo del devenir de la filosofía y que la mantiene viva: el encuentro de los discípulos con las doctrinas del maestro, en una discusión donde la crítica y la rebeldía son el más justo reconocimiento de su grandeza.

FONDO DE CULTURA ECONÓMICA

BIBLIOTECA UNIVERSITARIA DE BOLSILLO